John Ralston Saul

La civilización inconsciente

ANAGRAMA
Colección Argumentos

La civilización inconsciente

John Ralston Saul

La civilización inconsciente

Traducción de Javier Calzada

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
The Unconscious Civilization
House of Anansi Press
Toronto, 1995

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: foto © Philip Wallick/FPG International,
de la edición de Free Press, Nueva York

Creative Commons

© John Ralston Saul, 1995

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1997
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0545-7
Depósito Legal: B. 36220-1997

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

A mis padres

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento a Bernie Lucht de la CBC por su apoyo y a Philip Coulter por la multitud de habilidades que ha aplicado a la serie de conferencias en su variedad de formatos. A John Fraser, director del Massey College, por su cálida acogida y a Don Bastian, de Anansi, por sus comentarios, que han sido una valiosísima ayuda para mí.

Muchas gracias a David Weiss por la originalidad de su tenaz y persistente investigación; a Laura Roebuck, una vez más, por sus consejos y su capacidad de organización; a Donya Peroff, por manejar con eficacia las premuras del tiempo; a Bob Jacobs y a Steve Boyd.

Y, por supuesto, a Adrienne.

I. EL GRAN SALTO ATRÁS

«¿Quién hay más digno de desprecio que quien desdeña el conocimiento de sí mismo?»[1]

Las preguntas auténticas –aquellas que buscan la verdad sin esperar hallar más que un fragmento de ella– pervivirán claras e insoslayables durante centenares de años. Juan de Salisbury planteó ésta acerca del conocimiento de sí mismo en 1159. Y, como se verá, mucho de lo que voy a decir en estas páginas no será más que un desarrollo de su pregunta.

Y no es, ni mucho menos, que Juan de Salisbury fuera el primero que centró «el valor de la vida» en el autoconocimiento. En lo que hoy llamaríamos la conciencia. Autoconocimiento; valor de la vida; individualismo; humanismo; sociedad civil... La lista de términos que describen lo mejor y lo más interesante del experimento humano podría ser ciertamente muy larga.

No sólo no fue el primero sino que, en su mismo siglo, el XII, vivió rodeado de una constelación de escritores y pensadores, sorprendentemente amplia y extendida por toda Europa –muchos de ellos monjes o maestros–, ocupados en redescubrir el concepto del individuo, o acaso en descubrir por primera vez lo que podía llegar a ser el hom-

bre occidental moderno, o el hombre y la mujer más tarde, con sólo proponérselo.

En ninguno de sus planteamientos, ni entonces ni antes, se consideraba al individuo como un centro ambulante de afanes egocéntricos. Esa idea del individualismo, dominante hoy, representa una deformación alicorta y superficial del concepto que acuñó Occidente: un secuestro de ese concepto y –puesto que se trata de una idea fundamental– un secuestro de la civilización occidental.

Una de las cosas que me propongo hacer en estos cinco capítulos es describir ese secuestro. El resultado final será el retrato de una sociedad adicta a las ideologías, de una civilización agarrotada hoy en la presa de una ideología dominante: el corporativismo. La aceptación del corporativismo nos lleva a negar y socavar la legitimidad del individuo como ciudadano en una democracia. El resultado de esa negación es un desequilibrio creciente que nos conduce a adorar el interés propio y a negar el bien público. El corporativismo es una ideología que proclama la racionalidad como su cualidad básica. Y sus efectos globales sobre el individuo son pasividad y conformismo en las cosas que importan e inconformismo en las intrascendentes.

Dada la importancia que atribuía Juan de Salisbury a la amistad y la comunidad, resulta difícil imaginar que no hubiera planteado su pregunta a propósito de la sociedad como un todo..., y particularmente de la nuestra, que está tan empeñada en proclamar al individuo su fundamento básico.

«¿Qué hay más digno de desprecio que una civilización que desdeña el conocimiento de sí misma?»

Seré más preciso. Si hay algo que se enseñe en todas nuestras universidades, que se defienda en todos nuestros centros de pensamiento, que repitan *ad nauseam* en los actos públicos nuestros prohombres..., es que la democra-

cia ha nacido de la economía, y en particular de un fenómeno económico conocido como la Revolución Industrial. Y que esa democracia se fundamenta en el individualismo. Y que el individualismo moderno fue también fruto de la Revolución Industrial. (Aunque también es cierto que las menos superficiales de esas voces lo atribuirán en alguna medida a la Reforma, lo que en parte las hace menos erróneas.)

Lo que esta tradición de saber está diciéndonos en la segunda mitad de nuestro siglo XX es que, por lo que se ve, la economía es el mismísimo corazón y el alma de esta civilización nuestra que cuenta dos milenios y medio de historia, y que de ese corazón fluye y continúa fluyendo todo lo demás. Que, por consiguiente, debemos montar y desmontar las estructuras de nuestra sociedad según mande el mercado. Porque, si no lo hacemos, el mercado se ocupará de hacerlo en todo caso.

El único problema de esta teoría es que gran parte del individualismo moderno y la democracia aparecieron en Atenas..., bastantes años antes de la Revolución Industrial. Y que los dos fueron creciendo poco a poco, con altibajos, a través de una serie de pasos sumamente significativos, hasta llegar al siglo XII, cuando se aceleró el proceso. Que todas las características importantes, tanto del individualismo como de la democracia, son anteriores a los hechos económicos clave de nuestro milenio. Y, lo que es más, que fueron estas características las que hicieron posible gran parte de esos hechos económicos, y no al revés.

Volveré sobre esto más adelante, pero permítanme hacer una afirmación general antes de proseguir. La economía, entendida como ciencia normativa, es en realidad un campo menor de la investigación especulativa. Y la econometría –es decir, la parte más pobre y miope de la economía, que no especula, sino que se limita a manejar estadís-

ticas– es un quehacer pasivo, menos fiable y menos útil que la mecánica automovilística. La única parte de ella que ofrece cierta utilidad es la historia económica, que se ve relegada en la mayoría de las universidades, e incluso abandonada porque, ligada como está a los hechos, es un recordatorio poco grato de la realidad.

En el último cuarto de siglo la economía se ha aupado al nivel de una profesión científica y ha mercadeado, más o menos, un Premio Nobel a su propia gloria presionando sobre el comité de la fundación que otorga esos premios gracias a la financiación anual de un banco. Y, sin embargo, a lo largo de ese mismo cuarto de siglo la economía ha fracasado espectacularmente una y otra vez en sus intentos de aplicar sus modelos y teorías a la realidad de nuestra civilización. No es que no se hayan seguido los consejos de los economistas; todo lo contrario: se han seguido y con sumo respeto. Pero, en general, no han servido de nada.

Una «profesión» implica dos cosas: la existencia de unos parámetros reales con los que se juega, y la existencia de unos auténticos profesionales que tienen alguna responsabilidad por los efectos de sus consejos. Pues bien: si los economistas fueran médicos, hoy serían legión los demandados por una mala praxis profesional.

El propio hecho de que, a estas alturas, tenga aún que extenderme en este tema de la naturaleza subsidiaria de la economía con respecto al individualismo y a la democracia –sobre el que volveré después para entrar en detalle–, sugiere ya que somos una civilización peligrosamente inconsciente.

No sólo parecemos estar desprovistos de una memoria útil sino que, incluso cuando recordamos las cosas con precisión, los recuerdos tienen poco o ningún impacto sobre nuestras acciones. Es como si, cuando nos decidimos

a la acción pública, nuestro mayor deseo fuera generalizar e institucionalizar un síndrome parecido al de la enfermedad de Alzheimer. De un tercio a la mitad de la población de los países occidentales está empleada hoy en la administración de los sectores públicos y privados. Pese a contar con una élite mayor y mejor formada que en ningún otro momento de la historia; pese a saber sobre nosotros mismos y lo que nos rodea más de lo que hemos sabido nunca..., negamos activamente la utilidad del conocimiento público.

En el siglo XIX, Alessandro Manzoni empezó su gran novela, *Los novios*, con una de esas síntesis inolvidables acerca de nuestra condición: «Podemos definir certeramente la historia como una lucha famosa contra el tiempo.»[2] Pero no es posible comprometerse en esta lucha si uno niega la realidad. Si uno es incapaz de recordar, no hay realidad ninguna.

Saber –es decir, tener conocimiento– es comprender instintivamente la relación entre lo que uno sabe y lo que hace. Ahí parece estar una de nuestras máximas dificultades. Nuestras acciones sólo se relacionan con diminutas y estrechas bandas de información especializada, basadas de ordinario en una falsa idea de medida más que en el conocimiento –en la comprensión, entiéndase– del cuadro en conjunto. El resultado es que en aquellas cosas en que una mujer o un hombre inteligentes adoptarían una actitud dubitativa y avanzarían cautelosamente, nuestras ingentes y especializadas élites tecnocráticas se escudan en una certidumbre de carácter infantil. Sea lo que sea lo que nos vendan, para ellos es la verdad absoluta. ¿Que por qué calificamos de infantil esa certidumbre? Simplemente, como lo formuló ya Cicerón: «Quien no sabe historia está condenado a ser siempre niño.»

No hay gran diferencia entre, pongamos, un Robert

McNamara, obsesivamente convencido de que o se ganaba la guerra de Vietnam (que podía ganarse, que debía ganarse), o caería sobre nosotros una catástrofe –según lo demostraban sus números–, y los miles de especialistas financieros hoy obsesivamente convencidos de que o se liquidan las deudas nacionales (que pueden, que deben ser liquidadas), o nos barrerá a todos un terrible desastre..., cosa que demuestran también con sus números.

Permítanme poner un pequeño ejemplo de este infantilismo en que vivimos.

Se tiene la sensación generalizada de que nuestra civilización atraviesa una larga crisis. Podemos verlo tanto desde el punto de vista político como del social o el económico. Desde cada uno de estos ángulos, sin embargo, la misma crisis puede ser enjuiciada de forma diversa. Yo diría que adoptó su actual forma económica en 1973, cuando una primera oleada de crisis políticas condujo a una crisis en el abastecimiento de petróleo. Desde entonces hemos vivido en una depresión. Una depresión que no se parece al estilo de la de 1929 por la sencilla razón de que las depresiones siempre han sido distintas unas de otras. La nuestra se ha suavizado y allanado, por así decir, gracias a los salvavidas que gradualmente fue disponiendo la sociedad a partir de 1929 para darnos tiempo a maniobrar y actuar en el caso de que se repitiera un desastre parecido. Que se repitió, en efecto, en 1973. Pues bien, dada nuestra probada incapacidad en las pasadas dos décadas para manejar la indestructible cadena de desempleo, deuda, inflación y nulo crecimiento real, hemos ido navegando a la deriva y adentrándonos más y más en un mar frío, hostil y confuso. Y la nueva certidumbre de los que están en las posiciones de autoridad –de los que están fuera del agua– es que la respuesta correcta consiste en prescindir por completo de los salvavidas.

Bien podría decirse que se trata de una acción infantil. O de una inconsciencia tan profunda que se confunde con la estupidez.

¿Cómo es posible esa certeza? Bien..., vista desde dentro de la tecnocracia pública y privada, la situación es de relativa calma. Hay un ámbito en donde la estructura continúa creciendo, especialmente en el sector privado internacional. La tecnocracia ha desarrollado una tesis, que ahora domina nuestra sociedad, según la cual «administrar» equivale a «hacer», en el mismo sentido en que «hacer» es equivalente a «realizar». Han basado esta argumentación en una nueva mitología económica. Que, a su vez, depende de cosas tales como la glorificación de la economía de servicios, una legitimación de la especulación financiera y la canonización de la nueva tecnología de las comunicaciones.

Pero, naturalmente, «administrar» no es «hacer», y tampoco «realizar». Tal como lo planteó Adam Smith: «Existe una especie de trabajo que añade algo al valor de la materia sobre [la] que se ejercita, y otra que no produce aquel efecto.» El primero es «productivo», el segundo es un trabajo «improductivo». Y Smith, clarísimamente, pone la administración en la categoría de lo improductivo. «El trabajo de algunas de las clases más respetables de la sociedad civil es, como el de los domésticos, estéril o no productivo de valor alguno; esto es, ni se fija, ni se realiza en una materia permanente o en mercadería vendible que dure algún tiempo después de concluido el trabajo, sin que tampoco dé origen a valor con que poder granjear igual cantidad de otro trabajo ajeno.»[3]

Smith, por supuesto, es realista: «Pero ¿dónde hay un país en que todo el producto anual se emplee efectivamente en mantener solamente al industrioso? Los ociosos consumen en todos ellos una gran parte del producto ajeno.»[4]

Su tesis es que el industrioso produce el fondo con el que se financia toda la comunidad. El ocioso –el que no está comprometido en un «trabajo útil»–[5] vive del industrioso. Esto incluye a los ociosos a su pesar, es decir, a los desempleados. Pero Smith no alude a ellos. No están en situación de costar un gran dispendio a la sociedad.

Está hablando sobre todo de la clase dirigente de su época: de la aristocracia, los cortesanos, los profesionales, los terratenientes y propietarios (que viven de sus rentas), los banqueros, etcétera. En otras palabras: está hablando de nuestra élite directiva tecnocrática. Es necesario que exista. Pero... ¿en qué medida pueden los industriosos de entre nosotros mantener a esa élite? La respuesta a esta pregunta podría ser que una clase dirigente que alcance del 30 al 50 % de la masa social –porcentajes entre los que hoy oscila habitualmente ese grupo en nuestra sociedad– rebasa con mucho lo admisible; y que el volumen de ese sector ocupado en la dirección de empresas, juntamente con el de las industrias financieras y consultoras –todos los cuales son extremadamente costosos, y cada día más–, constituye un factor mucho más importante en mantener la economía en la depresión que cualquier crecimiento de los servicios sociales que presta el Estado.

Algunos de ustedes se sorprenderán de que esté citando a Adam Smith, el dios de los adoradores del mercado y de los neoconservadores. Pues les diré que voy a poner especial empeño en citar a Smith y a su amigo David Hume, el semidiós del mismo Derecho contemporáneo, por dos razones. La primera, para mostrar que las ideologías reinantes hoy basan sus argumentos en un uso muy restringido de los textos de Smith y de Hume. Que traicionan seriamente el mensaje mucho más equilibrado de esos dos

autores. Y que las últimas aplicaciones de Smith y de Hume al terreno industrial o de la economía global, con que ahora nos salen, no guardan relación con la realidad de la que hablaban los dos hombres en una situación casi preindustrial y sumamente localizada.

Sorprende a muchos que esta élite dirigente continúe expandiéndose y prosperando en una época en que la sociedad, en conjunto, se encuentra claramente bloqueada por una larga crisis económica. No hay razón para sorprenderse. La reacción de las élites sofisticadas, cuando se las confronta con su propio fracaso en la dirección de la sociedad, es casi invariablemente la misma. Se ponen a levantar un muro entre ellas y la realidad creando en su seno una sensación artificiosa de bienestar puertas adentro. Jamás la aristocracia francesa, la nobleza rural y los que ostentaban el poder financiero estuvieron más satisfechos de sí mismos que en las pocas décadas que precedieron a su colapso durante la Revolución francesa. Las élites del Imperio romano estuvieron en constante expansión, e imbuidas de la sensación de su propia importancia, mientras caían asesinados emperador tras emperador y se perdían las provincias una tras otra. Las élites rusas de las dos décadas anteriores a 1914 –la tradicional y la nueva clase dirigente que crecía rapidísimamente con el auge de los negocios– vivieron un permanente estado de efervescencia.

Una de las claves que posibilitan esta especie de engaño privado es que el tamaño y la prosperidad de esa élite le permite interiorizar una visión artificial de la civilización en su conjunto. Y así, la nuestra se toma únicamente en serio lo que proviene de sus cientos –o miles, más bien– de sectores especializados. Todo se convierte en referencia interna. Todo se mide cuidadosamente, de forma que resulten «totales» esperanzadores sobre lo que sea: el creci-

miento, la creación de empleos, etcétera. La verdad no está en el mundo real, sino en las mediciones que efectúan los profesionales. Hace unas semanas mantuve una larga conversación con el subsecretario de Hacienda de un país occidental. Me reconoció que mucha gente no metida en el ajo –esto es, no perteneciente a la élite– pensaba que estábamos atrapados en una crisis general e incontrolable. Y que muchos achacaban parte de la culpa a los mercados financieros internacionales, que parecían haberse convertido –merced a una loca expansión– en un sinfín de especulaciones sin objeto sobre reiteradas cotizaciones de papel que no guardaban relación alguna con la producción real; sin relación, por expresarlo en términos de Adam Smith, con el «trabajo útil». El problema, según me dijo el subsecretario en cuestión, era que cada uno de estos nuevos mecanismos del mercado dinerario tenía su función dentro del sistema financiero. Una función útil, además. Que no eran meramente un ejercicio de especulación. Aunque él, sin embargo, se veía incapaz de relacionar este sistema financiero con cualquier concepto más amplio de la economía o de la sociedad.

Me contó que procedía de una familia muy humilde; que se había abierto camino en la vida, al igual que sus hermanos y hermanas. Por lo que no le resultaba fácil creer que hubiera crisis alguna, salvo en sectores marginales de la sociedad. Pero lo que quedaba totalmente excluido de esa visión infantil de la sociedad que había hecho suya era que el éxito de su familia pudiese guardar relación con los salvavidas dispuestos a partir de 1929 –esos mecanismos para evitar ahogarse que él y otros estaban suprimiendo ahora– y que hubiera otras personas, no tan afortunadas como él y su familia, que aún pudieran necesitar ayuda para mantenerse a flote.

Las estadísticas de nuestra crisis –que están a disposi-

ción de todos nosotros, incluido ese subsecretario– son muy claras e insoslayables. Y, sin embargo, pasan por nuestro lado –en los periódicos, en la televisión, en las conversaciones– como si no fueran la realidad. O, mejor dicho, como si fuéramos incapaces de transformar el conocimiento en acción.

Podría recitarles toda una letanía de fracasos. Permítanme mencionar siquiera unos pocos para ilustrar la aparente intrascendencia que atribuimos a la realidad.

Y empezaré por algunas cosas fundamentales. El asesinato, por ejemplo. Quienes seguimos de cerca el fenómeno de la guerra hemos visto cómo el puñado de pequeños conflictos de comienzos de la década de los sesenta se transformaba en más de 50 en nuestros días; todos ellos simultáneos; y, muchos, guerras en toda regla. Las estadísticas comúnmente aceptadas dicen que en los últimos 35 años han muerto unos 1.000 soldados y 5.000 civiles cada día, un día sí y otro también; es decir, dos millones de personas al año, para totalizar 75 millones de víctimas. Y el conservador historiador militar inglés John Keegan afirma que, desde que comenzó la paz en 1945, han muerto por causa de la guerra 50 millones de personas.[6]

En cualquier caso, son unas cifras récord en lo tocante a víctimas de guerra. Hacen que la Primera Guerra Mundial parezca poca cosa a su lado. Hacen de la peste negra una bagatela. Y, en general, no es que ignoremos todas estas muertes, sino que las borramos de nuestras agendas con la excusa de que las guerras en que se producen se libran principalmente en el Tercer Mundo. Pero esto, con independencia de lo que uno piense acerca de semejante motivo marginador, ha venido siendo cada vez menos cierto desde que concluyó la guerra fría.

Y, lo que es más, gran parte de la responsabilidad de esa violencia es imputable al tráfico de armas internacio-

nal: el mayor capítulo del comercio internacional de mercancías en nuestros días. En su forma moderna, fue impulsado por Estados Unidos, Francia y el Reino Unido a principios de los años sesenta. Pronto se sumaron todos a él. Primero Occidente; luego todo el mundo desarrollado. Y cuando acabó la guerra fría, el prometido dividendo de paz se evaporó. El comercio de armas siguió, más o menos, a los mismos niveles. Hoy, un presidente norteamericano teóricamente liberal ha formalizado una nueva campaña para aumentar la venta de armas en el extranjero, como rama específica de una política general de comercio.

Todo esto lo sabemos. Pero el saberlo no parece ejercer ningún efecto sobre nuestro inconsciente.

Están luego las asombrosas estadísticas sobre el Tercer Mundo. Doscientos millones de niños de entre cuatro y catorce años de edad forman parte de su población laboral. La esperanza de vida en África Central es de 43 años, y desciende. Un tercio de los niños del mundo padecen desnutrición. El 30 % de la población activa carece de empleo. La crisis provocada por la deuda del Tercer Mundo no ha remitido. Hoy asciende a unos 1,5 billones de dólares.

Todas estas cifras nos dejan confusos, atontados, indiferentes. Es un saber que apenas tiene efecto.

Pero... ¿por qué no centrarnos en un caso que suscita grandes esperanzas? En el de México. Basándose en las seguridades que daban las élites canadiense y estadounidense a sus propios ciudadanos, México se lanzó a un acuerdo comercial norteamericano crecientemente liberalizador. El país, se nos dijo, era una democracia desarrollada que, gracias a un presidente reformista y liberalizador, había limpiado su ejecutoria y era capaz de competir conforme a nuestros criterios.

Apenas dos años más tarde, aquel presidente es sospechoso de estar implicado en el asesinato del elegido para

sucederle. Una guerra civil ha estallado en el sur del país, donde el 80 % de la población gana menos de 7 dólares diarios. El recurso del gobierno a la tortura, rutinariamente negado por nuestras élites hace dos años, se reconoce hoy rutinariamente como un hecho cierto. Tras una privatización revolucionaria del 80 % de las empresas públicas, los resultados son como sigue: el Estado consiguió 21.000 millones de dólares que, en lugar de estabilizar la economía, contribuyeron a provocar un masivo colapso económico. Como dato positivo, han surgido unos 30 multimillonarios más en el país..., todos ellos amigos del presidente del partido gobernante. Por desgracia, por lo menos si usted no es uno de esos 30 multimillonarios o uno de sus amigos, los salarios reales bajaron en México un 52 % entre 1980 y 1994. Con buena parte del colapso de 1995 aún sin producirse, un tercio de las familias mexicanas vivían ya en la extrema pobreza. Hoy todas esas cifras no han hecho sino agravarse.

Pues bien: el conocimiento por parte de nuestras élites de este error de cálculo acerca de la situación mexicana no ha tenido ninguna influencia sobre la realidad de la política de Estados Unidos y de Canadá. Seguimos procediendo como si la ilusión de hace dos años hubiera sido cierta.

Y, finalmente, ¿qué decir de la crisis que afecta por dentro al propio Occidente?

La cifra oficial de paro en Occidente que da la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico es de unos 35 millones de personas; es decir, alrededor de un 10 % de la población activa. Una cifra que no ha bajado significativamente durante una década. Y que supone, para cualquier sociedad, un nivel de exclusión imposible de financiar. En otras palabras: ninguna sociedad puede permitirse perder la productividad del 10 % de su pobla-

ción durante un periodo de tiempo prolongado. Ni puede permitirse tampoco financiar las vidas del 10 % de la población trabajadora, y las de sus familias, condenándola a permanecer ociosa durante un largo periodo. Esta cifra del 10 %, además, supone un cálculo muy a la baja en comparación con nuestros niveles de paro reales. En los últimos veinte años, el concepto «paro» se ha venido aquilatando constantemente con nuevas definiciones –de 15 a 25 veces en la mayoría de los países occidentales–: matizaciones técnicas, entendámonos, con el fin de eliminar ciertas categorías de parados o crear otras nuevas. Todo ello con el propósito de mantener bajas las estadísticas oficiales. Más que de 35 millones de parados, la cifra real del desempleo está probablemente por encima de los 50 millones.

Y aunque gobierno tras gobierno, de derecha o de izquierda, han sido elegidos con un programa de creación de puestos de trabajo, la realidad es que no tienen la menor idea de lo que debe hacerse para conseguirlo. ¿Por qué? Pues porque los puestos de trabajo son uno de los últimos eslabones en la cadena de la producción. Si se desean puestos de trabajo, primero hay que investigar, desarrollar, planear, arriesgar, invertir, construir, crear mercados y ponerse a vender. El resultado de todo ello tal vez sean puestos de trabajo. Pero si se está íntimamente convencido de que todas esas funciones las controla el mercado –como asegura la sabiduría que hoy se nos imparte–, no se entiende cómo pueden prometerse puestos de trabajo cuando se está abdicando de cualquier responsabilidad sobre los complejos mecanismos que determinan su creación. Máxime cuando, en nuestros días, el mercado está por la eliminación del trabajo.

Pero nuestra crisis no es tan sólo de empleo. El país que lidera el mundo libre tiene en la cárcel a un millón y

medio de ciudadanos: 373 por cada 100.000. Más del doble que hace quince años. Una proporción sólo superada por Rusia. Digámoslo de otra manera: 5,1 millones de estadounidenses están en la cárcel o bajo supervisión judicial. El triple que en 1980.

La renta de 75 millones de estadounidenses es hoy inferior a la que era en 1966. Un 18 % vive por debajo del nivel de pobreza. La brecha de la desigualdad se redujo continuamente entre 1929 y 1969. Desde 1969 ha venido haciéndose cada vez mayor. Y no sólo en Estados Unidos. En la mayoría de los países. En el Reino Unido, la brecha entre los trabajadores varones mejor y peor pagados es hoy la mayor desde 1880, cuando empezaron a compilarse datos estadísticos. Edward Luttwak, un historiador estadounidense con fama de conservador, afirma que, de continuar la tendencia actual, para el año 2020 Estados Unidos será un país del Tercer Mundo.[7]

Las predicciones son sólo eso, predicciones. Pero, por lo menos, el señor Luttwak está tratando de conjurar el carácter de la crisis. Como mínimo está reconociendo que *hay* una profunda crisis.

Todas estas cifras, y cientos más relativas al mismo o a otros países, son bien conocidas. Sin embargo, su efecto sobre la política real es desdeñable. En parte se debe a que nuestra élite es primaria y crecientemente directiva. Una élite directiva dirige. Pero una crisis, por desgracia, requiere pensar. Y pensar no es una función directiva. Puesto que las élites directivas son hoy tan amplias y ejercen un efecto tan dominador sobre nuestro sistema educativo, resulta que hoy estamos enseñando a la mayoría de la gente a dirigir, mucho más que a pensar. No sólo no recompensamos el pensamiento, sino que lo penalizamos incluso como poco profesional. Este enfoque primariamente utilitarista –que apunta a una forma de utilidad muy limi-

tada– se está introduciendo ahora en la educación general preuniversitaria. La enseñanza de las mudables habilidades directivas y tecnológicas está suplantando a los principios fundamentales del saber.

Pero existe otra razón de que el conocimiento de esta crisis parezca tener tan escasísimo efecto: la renta de las élites en sus niveles más altos ha seguido creciendo y la de los niveles medios no ha disminuido.

Ya lo dijo Adam Smith: «Aunque en cualquier período de la sociedad es siempre muy grande la influencia y autoridad de los ricos, lo es mucho mayor en el estado más grosero de ella, porque éste es susceptible de una desigualdad enorme en la riqueza particular, y más en su prepotencia.»[8] En la terminología de Smith, «más grosero» significa «más rudimentario», expresión que no suelen emplear los tecnócratas, los especialistas, los directivos y los profesores de la Chicago School of Economics para describirse a sí mismos. Aunque disfrutan citando a Adam Smith. Y hay que reconocer que el autor no está sugiriendo con ella un alto nivel de civilización.

Pues bien..., ¿qué puede haber más rudimentario que un ser humano constreñido a un reducidísimo campo de conocimientos y práctica, y que muestre un desconocimiento infantil en casi todos los otros terrenos? Éste es uno de los elementos reveladores de nuestro estado patológico de inconsciencia.

Uno de los rasgos relacionados con esta inconsciencia es la aparición de la ilusión..., en particular el auge de las descripciones más fantasiosas de nosotros mismos. Por ejemplo: en los últimos años han surgido cierto número de movimientos neo. De personas que quieren ser una determinada cosa y, sin embargo, no serla. Los neofascistas italianos proclaman que no son fascistas, aunque el 90 % de los miembros de su partido pertenecieron al anti-

guo partido fascista. He oído personalmente a su líder, Gianfranco Fini, dirigirse en Londres a una gran concurrencia de banqueros, diplomáticos y políticos. Se negó a condenar a Mussolini. Su política era simplemente una versión actualizada, de tono empresarial, de la de Mussolini, ofrecida por alguien que vestía y hablaba –me refiero a su estilo, por supuesto– como un tecnócrata. Éstas fueron sus palabras: «Italia ha pasado de una era en la que nada se sabía de los políticos a otra en que se les fotografía desnudos como si fueran actores. Es una señal más de que Italia ha cambiado.»[9] Pues miren: no es cierto. A Mussolini lo fotografiaron siempre como si fuera un actor. Y detrás de la campanuda retórica de Mussolini hubo siempre una obsesión por la dirección empresarial y el corporativismo modernos. Fini baila el rock and roll en público, de la misma manera que se ufanaba Mussolini de bailar en público las melodías de moda. Lo cual sí supuso entonces cierta innovación del estilo político. Con todo, la ilusión de ser un neo le ha permitido a Fini escapar de la sombra del fascismo y adquirir un considerable poder público sin abandonar la política tradicional de su partido.

Los neocorporativistas tienen el mismo problema y más éxito incluso. El movimiento corporativista nació en el siglo XIX como una alternativa a la democracia. Proponía la legitimación de los grupos por encima de la del ciudadano individual.

La primera y casi natural manifestación de esta nueva forma de gobernar apareció hace dos siglos con la llegada al poder de Napoleón Bonaparte. Napoleón hizo mucho más que inventar el moderno liderazgo heroico: inventó el liderazgo heroico que sirve de fachada a los grupos especializados y de interés. La democracia y la participación del ciudadano individual fueron sustituidas por una relación directa, emotiva, entre el líder heroico y el pueblo. Y

a las nuevas élites de especialistas, burócratas y hombres de negocios se las dejó en paz para que siguieran manejándolo todo.

Hegel fue el primero en dar forma intelectual a este enfoque, en fecha tan temprana como 1821, en su *Filosofía del derecho*. La recuperación romántica de los gremios medievales se presentaba como una especie de «vínculo natural» entre la sociedad civil y el Estado.

Esta temprana forma de corporativismo emergió gradualmente como la única alternativa seria a la democracia. Y fue propuesta cada vez con más ahínco por las élites católicas europeas. Podían aceptar la Revolución industrial a condición de que el individualismo fuera remplazado por la pertenencia a un grupo. Y en la medida en que el individualismo –entendido como participación del ciudadano– continuó existiendo, se vio sujeto a las limitaciones impuestas por la pertenencia al grupo. Muchos de estos grupos eran aparentemente benignos y aun benéficos. Uniones de trabajadores. Asociaciones de propietarios de industrias. Asociaciones profesionales. Corporaciones, en suma, que no funcionaban entrando en conflicto unas con otras. En el proceso de las negociaciones debían ser corporaciones no amenazadoras, no enfrentadas. Parte de este sistema fue formalizado por Bismarck en la nueva Alemania de la década de 1870. Pero el alternativo momento de gloria del corporativismo, por así decir, llegó con Mussolini y bajo otros dictadores como el portugués Salazar.

Cierto que lo último que desean los corporativistas actuales es que los confundan con esos dictadores de tan ingrato recuerdo. La mayoría de los intelectuales comprometidos hoy en sacar adelante esta fórmula social son profesores universitarios bien situados: catedráticos de ciencias políticas, sociólogos y economistas diseminados

por todo Occidente. Y, sin embargo, lo que están proponiendo –dejando aparte la abierta violencia de la generación que los precedió– es virtualmente idéntico a lo que proponía el modelo anterior. Propone un cambio fundamental en el sujeto de la legitimidad social, y su transferencia del ciudadano al grupo. No es que lo planteen así exactamente: se limitan a hablar en términos menos maximalistas de facilitar la relación entre los grupos de intereses en competencia. Pero el efecto que persiguen sería mucho más profundo que eso.

En realidad, pienso que ya estamos muy cerca de haber obrado esa transferencia de legitimidad en nuestra sociedad occidental. El poder real corresponde al neocorporativismo, que es de hecho el mismo corporativismo de antes.

Los neoconservadores, que están estrechamente ligados con los neocorporativistas, son otra cosa. Dicen ser conservadores, cuando lo que defienden es el rechazo del conservadurismo. Dicen ofrecer un modelo social alternativo, cuando son poco más que cortesanos del movimiento corporativista. Sus inquietudes presentan, en efecto, la amargura y el cinismo típicos de los cortesanos que recogen las migajas de las mesas del poder real, pero a los que siempre se les niega en él un puesto adecuado.

Los neofascistas y neocorporativistas querrían que la gente olvidara el contenido de sus programas en tanto luchan por alcanzar el poder. Los neoconservadores querrían presentarse como un movimiento de notable importancia histórica, cuando en realidad están luchando por algo relativamente a corto plazo, egoísta y mezquino.

Todo cuanto llevo dicho hasta aquí se resume en una aparente incapacidad para hacer frente a la realidad. Diría que lo que nos ocurre es que tememos a la realidad. Pero ¿a quiénes me estoy refiriendo con ese «nos»? Francamen-

te, en lo tocante a ese estado mental, veo muy poca diferencia entre los que están dentro de las élites y los que están fuera de ellas. Por nuestras acciones o nuestras omisiones –y en particular a lo largo del último cuarto de siglo–, todos nos hemos puesto de acuerdo en negar la realidad.

¿De dónde nos viene este miedo? He ahí la pregunta. No se trata simplemente de una cierta afición a las ilusiones románticas. Sufrimos de una enfermiza adicción por las grandes ilusiones. Nos pirramos por las ideologías. En nuestra civilización, el poder se ha vinculado reiteradamente a la prosecución de verdades y utopías omnicomprensivas. Mientras vivimos en una obsesión somos incapaces de discernir si nuestra actitud es una escapatoria de la realidad o fe en una ideología. La inquebrantable certidumbre de que vamos tras la pista de la verdad –y, por lo tanto, de la solución de nuestros problemas– nos impide ver que esta obsesión es una ideología.

La historia de este siglo –caracterizada en parte por una violencia sin precedentes– sugiere que esta adicción nuestra va de mal en peor. Hemos pasado ya por la religión de los imperios mundiales, basados en la superioridad intrínseca de las naciones o razas que los construyen; hemos dejado atrás el marxismo y el fascismo, y ahora nos subyuga la gloria de un nuevo y todopoderoso dios relojero –el mercado– con su arcángel, la tecnología. El comercio es el remedio milagroso del mercado para todos los males que nos aquejan. Y la globalización es el edén o el paraíso en el que los justos serán recibidos el día del Juicio Final. Como ocurre siempre con las ideologías, ese día del Juicio Final es inminente y aterrador. Me atrevería a sugerir que marxismo, fascismo y mercado tienen un enorme parecido entre sí. Todos son corporativistas, dirigistas, y adoran la tecnología como su particular becerro de oro.

Junto con estas grandes pasiones ideológicas, hemos sufrido y continuamos sufriendo lo que pudiéramos calificar de modas: nacionalización, privatización, financiación de la deuda, pánico cerval a la deuda, afán de eliminar la inflación...

La moda es una forma inferior de la ideología. Llevar o no llevar pantalones tejanos, pasar o no pasar las vacaciones en un determinado lugar pueden contribuir a que seamos aceptados socialmente o a que se descargue sobre nosotros la reprobación del grupo. Bien es cierto que, a los pocos meses o años, miramos atrás y nuestra obsesión y temor al ridículo nos parecen algo necios. Pero, cuando tal cosa ocurre, estamos ya atrapados sin duda en nuevas modas.

La adhesión global y sin preguntas a las medidas de una política consiste, sin embargo, en algo más que en llevar pantalones tejanos. Cada una de estas ideologías en miniatura perturbará y arruinará a menudo muchas vidas. Y cada una labrará asimismo la fortuna de los que aguardan pacientemente vivir a expensas de la credulidad humana. Cada una, en el opresivo ambiente de conformidad que crean las ideologías, obligará a los personajes públicos a pasar por su aro o por la picota del ridículo. En una sociedad de creyentes en ideologías, nada hay tan ridículo como el individuo que duda y que no se conforma. Pensemos en algunas verdades de fe de nuestros días. Pagar la deuda. Optar por la globalización. ¿Qué figura pública, qué clase de persona podría alzarse contra tales verdades sin cometer un suicidio político?

Como resultado de ello, las personas como Tony Blair, el líder del Partido Laborista británico, se salen de su trayectoria para ponerse en la fila. He aquí unas declaraciones suyas a *The Financial Times:* «El contexto determinante de la política económica es el nuevo mercado global.

Esto impone enormes limitaciones de orden práctico –que nada tienen que ver con las razones de principio– a las políticas macroeconómicas.»[10]

Estas dos frases tal vez les suenen familiares. Deberían sonarles. Las han pronunciado, con diferentes matices, cientos de personajes públicos tanto de izquierda como de derecha.

La globalización y los límites que impone son las mini-ideologías que más de moda están actualmente. La afirmación del señor Blair significa dos cosas. La primera: «Estoy con la moda, así que es seguro votarme.» La segunda: «La ideología manda, así que no se preocupen, porque no podré hacer gran cosa.»

Quisiera poder decir que ninguna de estas dos afirmaciones tiene el más mínimo punto de verdad. Ambas son declaraciones de pasividad ante lo inevitable..., ante lo que se dice que es inevitable. Es una reacción estándar ante la ideología. Y la pasividad es uno de los efectos más deprimentes de la ideología, porque el ciudadano se ve reducido por él al estado de súbdito o incluso de siervo.

Todas las grandes ideologías están revestidas de una dignidad que inspira un respetuoso temor. Basta el toque mágico de un argumento intelectual para que el planeta se cuadre. Aterrador. Sólo los individuos más arrojados o más locos se negarían a mostrarse pasivos ante tales destinos sobrecogedores.

Las ideologías menores, por otra parte, son casi siempre mezquinas y egoístas de la manera más directa. Ofrecen dos opciones..., no más. Dos que, en realidad, se resumen en una: aceptar la ideología o perecer. Saldar la deuda o quebrar. Nacionalizar o pasar hambre. Privatizar o languidecer. Acabar con la inflación o perder todos los ahorros. Llevamos mucho tiempo padeciendo esta enfermedad del «o si no...». En la Edad Media, los escolásticos

fueron hasta el extremo de resumir nuestra única salida en una opción entre el orden y el desorden. Hagan lo que les decimos, o húndanse en un pozo. Hoy, en 1995, ese pozo no es ya un pecado concreto o un problema de desobediencia religiosa; pero noten que la forma del argumento sigue teniendo carácter religioso, en donde la pasividad se mantiene como expresión de auténtica fe.

He hablado de ideología y de utopía como si fueran una misma cosa. ¿No hay ninguna diferencia entre ambas? En realidad, no. Utopía es, tal vez, un término más literario. Pero caracteriza lo que es, en realidad, la meta del ideólogo. Por supuesto que ningún ideólogo se dejaría pillar admitiendo que propugna un ideal utópico. Esta admisión implicaría esperanza, cuando lo que defiende es una certeza. Cuando ni siquiera se considera a sí mismo un ideólogo.

¿De dónde nos viene esta desesperada necesidad de creer que solucionando un solo problema resolveremos todos los problemas que nos aquejan? ¿O de pensar que existe una forma de organización social concreta y absoluta con la que «se pondrá fin a la historia»? Lo explicó ya el novelista francés Romain Gary: «*Le besoin d'affabulation, c'est toujours un enfant qui refuse de grandir.*» (La necesidad de fabular es siempre un niño que se niega a crecer.)[11]

Sin embargo, en nuestra necesidad de fabular no se esconde ningún encanto infantil lleno de inocencia; como no lo había, por ejemplo, en la declaración del profesor Fukuyama de que «los suyos» habían vencido y que, por lo tanto, teníamos delante *El final de la historia.* Más bien hay que ver en eso un desagradable tufo de autopropaganda interesada. Fabular nos sugiere comúnmente un cierto temor a la realidad. Una afición desmesurada por la ideo-

logía. La necesidad de creer en golpes de varita mágica y panaceas universales. Y, en el terreno de la política, cierto afán intolerante por la conformidad. Lo que, en definitiva, se traduce en una pasividad enervante a la hora de afrontar las crisis.

Todo esto indica que tenemos alguna dificultad en percibir nuestra propia debilidad. Permítanme expresarlo de otro modo. Si somos incapaces de identificar la realidad y, por lo mismo, impotentes para actuar sobre lo que vemos, lo nuestro no es un simple infantilismo, sino que nos estamos convirtiendo en unas figurillas cómicas..., ridículas víctimas de nuestro inconsciente. Porque la conciencia humana posee felizmente el sentido del propio ridículo.

Por desgracia, nuestro sentido del ridículo en nosotros mismos parece sujeto a flujos y reflujos, pero se muestra peligrosamente débil en lo tocante a los asuntos públicos. Cuanto más débil es, más tendemos a deslizarnos a una mórbida e inconsciente forma de autodesprecio. Peor aún, cultivamos este desprecio en nuestras élites, animándolas a que piensen de nosotros –de la ciudadanía– con el mismo desdén con que pensamos en nosotros mismos.

Si no somos capaces de conocernos, mal podremos actuar como humanos. No puede sorprender que el resultado de todo esto sea una pérdida del respeto que nos debemos a nosotros mismos.

Este autodesprecio es la clave de nuestra debilidad por la ideología. Los que poseen la «verdad» son, por definición, una pequeña minoría. Son los elegidos. Su deseo no es convencernos al resto de nosotros de su verdad. No buscan un debate democrático, con todos los compromisos que implica. Tienen la verdad. El propósito del ideólogo es, por consiguiente, manipular, engañar o forzar a la mayoría a que la acepten. Ahora bien, las personas a las que uno pretende manipular, engañar o forzar son aquellas

que uno desprecia. Y si ellas mismas, la mayoría, permiten ese trato, se están despreciando a sí mismas.

La versión moderna de este proceso surgió por primera vez durante la Reforma, en las dos partes en conflicto. Los protestantes que admitían la predestinación aceptaban para sí una existencia profundamente pasiva. Es verdad que difundir la palabra era esencial, pero las buenas obras no los llevarían a ninguna parte. Dios ya había elegido a los que se salvarían. Pero todos tenían que aguardar a la muerte para encontrar su destino postrero. Si, a pesar de todo, un grupito de personas llegaba de algún modo al convencimiento de que conocían los designios de Dios y de que los miembros del grupo *eran* de esos pocos que se salvarían –los elegidos–, podían abandonar su pasividad y convertirse en guías de la mayoría condenada. Todos y cada uno de los métodos para ello estaban justificados, porque los elegidos eran los únicos que poseían la verdad.

Ésta misma era la mentalidad de Ignacio de Loyola y sus jesuitas, que adoptaron los métodos protestantes y añadieron así una sólida estructura racional al catolicismo. Su objetivo fue dar forma y armas a la Contrarreforma. De ahí arrancaron la ideología y el absolutismo modernos.

Los jacobinos de la Revolución francesa, los bolcheviques, los fascistas y ahora los partidarios del libre mercado son los herederos directos de la doctrina de la predestinación y de los jesuitas. Se consideran la minoría escogida: esos pocos que están en posesión de la verdad y, por lo tanto, tienen el derecho de imponerla por cualesquiera medios.

¿Estoy siendo justo al incluir en esa caterva sanguinaria y violenta a los defensores del mercado, con su acreditada Chicago School of Economics y su legión de premios

Nobel, para no mencionar a los neoconservadores, que en general son personas de una educación exquisita?

Escuchemos a Michael Oakeshott, el filósofo inglés ya fallecido, que es uno de los patriarcas de los neoconservadores: para él la política es «vulgar», «falsa», «insensible» por el tipo de gente que atrae y «por la falsa simplificación de la vida humana que comporta hasta el mejor de sus propósitos».[12] La política, según él, debería dejarse en manos de hombres pertenecientes a las familias políticas tradicionales, no en las de un advenedizo demócrata y ambicioso.[13]

El mismo desprecio por la mayoría se encuentra en los escritos del filósofo político Leo Strauss, de quien nació, en sentido figurado, Allan Bloom..., el que, a su vez, con notable inteligencia y estilo, demostró al público norteamericano en su libro *The Closing of the American Mind* que la mayoría de ellos eran de naturaleza inferior. Una idea suscrita aquí y allá por numerosos intelectuales. Botho Strauss, el conocido dramaturgo alemán, publicó en *Der Spiegel* en 1993 un aleccionador artículo prácticamente en la misma línea.[14] Lo escribió en un alemán muy literario, incomprensible para la mayoría de los lectores. Sin embargo, su elitismo inspiró de alguna manera a los nacientes grupos de violentos *skinheads* alemanes. He aquí un vibrante ejemplo de odio hacia sí mismo: los *skinheads* se sintieron inspirados por una argumentación que, incluso en su mismísima forma, los denigraba.

Una pandilla de jovenzuelos estadounidenses, en su mayoría hijos de familias ricas o perfectamente instaladas en el sistema, se han erigido como rama norteamericana de este movimiento. Son los cortesanos complacientes del neoconservadurismo. La atmósfera que rezuma su lenguaje es la de una élite minoritaria en pie de guerra, que busca formas para maniobrar, manipular y engañar a la ma-

yoría para que adopte una actitud pasiva de aceptación. En un acto público reciente, se les pudo oír decir cosas de este tenor:

«Es muy cierto que no podemos ir a decirles a los negros pobres que les quitaremos la seguridad social, si no hemos ido antes a los granjeros blancos ricos y se la hemos quitado a ellos.»

Y esta otra perla:

«Costará algún tiempo librarnos de los grandes programas, como la seguridad social, Medicaid y Medicare. Pero hay un montón de pequeños programas que podemos suprimir de inmediato.»

O, por una parte:

«... es peligrosa para el Partido la apariencia de insensibilidad.» (Nótese la palabra «apariencia».)

Y, por otra:

«En la situación actual, ser acusados de insensibles pudiera ser incluso bueno para nosotros.»[15]

Su aire de cínica amargura, a pesar del confortable grado de bienestar en que viven, sugiere también que son inconscientes del profundo autodesprecio que sienten. Su tono tiene tintes de sadomasoquismo religioso. «Hemos obrado mal. No hemos puesto ningún esfuerzo. Estamos en deuda con nosotros mismos. Ahora debemos pagar. Debemos vestirnos el cilicio. Debemos imponernos el sufrimiento.» Un sufrimiento que, naturalmente, recaerá sobre otros, pero eso no cuenta.

Los italianos tienen una palabra maravillosa para describir a un hijo de mamá: un *mammone*. Cuando oigo o leo acerca de estos individuos, no puedo evitar pensar que son unos hijos de papá. Un *pappone*. Alguien que trata de mostrarse igual de duro, o más duro aún, que su padre.

En cualquier caso, su enfoque es pura retórica político-religiosa de los tiempos de la Reforma. Y, al igual que

aquellos líderes eclesiásticos de hace cuatrocientos años, esta nueva variedad, como dice el escritor canadiense M. T. Kelly, debe «hacer del otro... el demonio». Una demonización esencial para poder negar «al otro bando toda bondad o valor moral».[16]

Para ser justos con la tradición cortesana, es importante añadir que la historia está llena de hombres y mujeres que han tenido que cantar esta canción o aquélla simplemente para llevarse algo que comer al estómago. A menudo no han tenido elección, si querían desempeñar un papel público. Fueron víctimas de las estructuras sociales imperantes. Hoy nuestra sociedad sigue siendo muy parecida. Las élites sumamente cultivadas, tecnocráticas, especializadas, que totalizan más de un tercio de nuestra población, están atrapadas en estructuras que les exigen un comportamiento servil..., de cortesanos.

Hoy, al igual que a lo largo de la historia, hay en sus filas muchas personas que lo hacen lo mejor que saben. Que se conforman con la indignidad de su papel para comer –sí, porque todos tenemos que comer–, pero también porque creen servir a una buena causa.

Pero, por otra parte, la historia nos habla también de cortesanos que han disfrutado con la humillación propia de su estado. Y que a menudo triunfaron en la vida precisamente porque su autodesprecio y su cinismo les permitieron sacar el máximo partido de una situación que recompensaba la ambición y la manipulación más crueles.

Shakespeare mostró una especial maestría al retratar y enfrentar a estos dos tipos de cortesanos. La fortaleza interior frente a la debilidad. La conciencia ética frente a la vana ambición. El sentido del bien público frente al resquemor de sentirse injustamente tratado. Kent frente a Edmund en *El rey Lear*. Rodrigo frente a Yago en *Otelo*.

Los Yagos y los Edmunds de hoy día no se encuentran

sólo en las filas del neoconservadurismo. Basta mirar a nuestro alrededor en los despachos de los ministerios, las administraciones locales o las suites para ejecutivos de las grandes empresas, para encontrar cortesanos de todo tipo yendo a la suya.

Pero los cortesanos neoconservadores parecen formar un grupo propio dentro de esta categoría. Y, puesto que se trata de personas maduras y legalmente responsables de sus actos, la sociedad debe considerar que se integran en él por elección propia.

Permítanme ampliar aquí nuestra perspectiva volviendo a introducir el tema del corporativismo.

Para empezar, los corporativistas desde la década de 1870 en adelante empezaron a lanzar la idea de que el liberalismo era reo de un gran pecado porque había «... otorgado la igualdad política y económica a individuos que eran... manifiestamente desiguales».[17] En otras palabras, los corporativistas de entonces estaban invocando el orden jerárquico medieval.

A finales de siglo, el alemán Max Weber y el francés Émile Durkheim dieron al corporativismo una formulación intelectual más sofisticada. Se discutía si semejante sistema debía estar centrado en la economía, en el Estado o en la sociedad. Pero el único punto importante es que estaba centrado en el grupo y en el interés. El valor del desinterés –en el sentido de acto desinteresado o en interés del bien público– era negado e ignorado. Hasta la propia idea de bien público se había evaporado.

En 1891 se publicó una encíclica papal, la *Rerum Novarum,* en contra de la lucha de clases, proponiendo una versión moderna del sueño medieval escolástico del perfecto orden social. Se presentó como un rechazo del con-

flicto marxista en favor de la «armonía social». Pero en realidad era un rechazo del humanismo, de la democracia y del individualismo responsable en favor de que los grupos de interés compartieran el poder administrativo.

Después de la Primera Guerra Mundial, hombres como Mijail Manoilesco y Alfredo Rocco llevaron más allá estas ideas y prepararon la atmósfera antiparlamentaria que condujo a una serie de golpes de Estado y de dictaduras en los años veinte y treinta del presente siglo. Con el advenimiento de Mussolini y la bandada de demás dictadores, el corporativismo se encontró a sí mismo por primera vez en el cogollo mismo del poder moderno.

Los mensajes subyacentes en el sistema de Mussolini eran eficiencia, profesionalidad, dirección por expertos, orden social mediante continuas negociaciones entre los grupos o, como dirían hoy los neocorporativistas, mediación de intereses. Y todo esto tenía que producirse en el seno de una sociedad equilibrada por un liderazgo heroico y las fuerzas del mercado.

El corporativismo contemporáneo adopta un enfoque más profesional, centrado en la formación, la meritocracia y las estructuras organizativas, que han de tener inevitablemente forma de pirámide, pero lo que pretenden es exactamente lo mismo que pretendían sus antecesores. Y este mensaje lo plasman en términos retóricos e ideológicos los portavoces del corporativismo, que son los de las fuerzas del mercado, los cortesanos del neoconservadurismo y, especialmente importantes, las voces cargadas de autoridad de los académicos de las ciencias sociales.

En segundo lugar, la denigración de conceptos tan democráticos e individualistas como los de igualdad y justicia ha requerido desde los mismos inicios del corporativismo un nuevo arsenal de reclamos sociales para plantarlos en prácticamente todas las puertas. Quien mejor asumió

este enfoque fue el mariscal Pétain, el líder de la Francia corporativista y colaboracionista durante la Segunda Guerra Mundial. Él sustituyó el viejo lema *Liberté, Égalité, Fraternité* por el de *Patrie, Famille, Travail.* Otros gobiernos fascistas, corporativistas, alumbraron versiones por el estilo.

Pues bien, si echamos un vistazo a la lista de las «siete virtudes personales esenciales para los norteamericanos» elucubrada por Newt Gingrich, descubriremos que el «trabajo» figura a la cabeza de ella. Que la «familia» aparece en el centro, con cuatro variaciones moralistas del tema. Y que, al final de la lista, está la «nación» en versión todavía más moralista. Seis de siete es un grado de coincidencia francamente notable. Por eso mismo, tres de sus «Cinco principios de la civilización norteamericana» tienen que ver con los negocios, la tecnología y la organización..., elementos todos propios del trabajo. No hay mención ninguna de la libertad, ni de la igualdad, ni, por lo tanto, de la democracia. Lo cual se debe a que Gingrich es un ejemplo típico de corporativista que se oculta –por lo menos de manera en parte inconsciente– tras la careta retórica de un individualismo rudo –que es lo mismo que decir falso– y una capa de falso modernismo.

Ahora bien, los argumentos que expondré en estas páginas no se centran simplemente en nuestra debilidad occidental por la ideología. Ni en nuestra incapacidad para reconocer una ideología como tal cuando estamos atrapados en ella. Ni en nuestra resultante aceptación de una pasividad que nos irrita y nos lleva a ver demonios en quienes piensan de manera distinta o a buscar otra nueva ideología.

La cuestión que me preocupa es más amplia. Me pregunto si será o no posible que escapemos al fin de esta pesadilla utópica. Recuerden: el término utopía fue acuñado por Tomás Moro en 1516 a partir de dos palabras griegas

que significan «no» y «lugar». Vivir dentro de una ideología, con expectativas utópicas, equivale a vivir en un lugar que no existe, a vivir en el limbo. A vivir en ninguna parte. Es decir, a vivir en un vacío donde se crea de ordinario una ilusión de realidad mediante construcciones racionales altamente complejas.

No estoy sugiriendo, por consiguiente, que podríamos escapar a algún futuro puro e ideal. Esto sería otra ideología más. Sino preguntando, más bien, cómo y en qué medida podemos escapar de la ideología, aunque tenga que ser de manera laboriosa y tenaz. Dicho de otro modo: ¿cómo podemos limitar el daño que nos causamos a nosotros mismos de resultas de esta debilidad aparentemente congénita?

Trataré de organizar este embrollo en una serie de oposiciones. Oposiciones reales, que implican opciones reales también. Que tal vez debería llamar con más exactitud conflictos. Por ejemplo, humanismo frente a ideología: un conflicto que podría definirse asimismo como compensación frente a descompensación, equilibrio frente a desequilibrio.

A medida que avancemos, volveré de cuando en cuando a estas y a otras oposiciones para extenderme al respecto. Por ejemplo: ¿qué es el humanismo?, ¿qué podría ser?, ¿qué entiendo por equilibrio? Dedicaré a este problema buena parte de las páginas finales.

Pero, incluso si me limito a nombrar simplemente estas tres oposiciones paralelas –ideología frente a humanismo; descompensación frente a compensación; desequilibrio frente a equilibrio–, no se le ocultará al lector que estoy sugiriendo una aproximación mucho más cautelosa a las ideas y a la política. Un enfoque tal que podría hacernos capaces, como mínimo, de identificar una ideología cuando nos la pongan delante. En otras palabras: tal vez

seamos capaces de ejercitarnos para distinguir las formas de nuestra propia realidad. Y quizá esto pueda ayudarnos a no dejarnos aprisionar tan fácilmente por las grandes preguntas que no hacen al caso: ¿qué es la civilización?, ¿qué es el hombre?

Las ideologías tienen siempre una respuesta omnicomprensiva para tales preguntas imposibles. Las formulan con matices ligeramente distintos, sin embargo..., pero siempre con la agresividad de la aseveración. ¿Qué debería ser la civilización? Lo saben. ¿Qué *es* el hombre? Como diciéndonos que el ser precisamente eso no le deja elección.

Liberados de estos planteamientos, podríamos volver a preguntas más razonables. ¿Qué podría ser la civilización? En términos prácticos, claro. ¿Qué cabe esperar, siendo realistas, que puedan conseguir y mantener los humanos durante periodos de tiempo sensatamente duraderos?

Lo que estoy sugiriendo puede parecer de una simplicidad extrema. Tan simple que parecerá ingenuo. Pero permítanme recordarles que Sócrates fue ejecutado no por afirmar lo que eran las cosas o lo que deberían ser, sino por buscar indicaciones prácticas que supusieran una razonable aproximación a la verdad. Que no lo condenaron a muerte por su megalomanía ni por sus grandiosas concepciones o certezas, sino por su terquedad en dudar de que los otros tuvieran la verdad absoluta.

Ampliemos más aún nuestra perspectiva. Si yo quisiera saber en qué tipo de sociedad vivo, empezaría por formular una pregunta: ¿dónde radica la legitimidad? Después de todo, la fuente de legitimidad está en el corazón mismo de la civilización. De lo que afirmemos acerca de la autoridad última se desprende gran parte del resto: poder,

organización, actitudes tanto privadas como públicas, ética admirada, o condenada, o ignorada. En la historia de Occidente, sólo puedo identificar cuatro posibles fuentes de legitimidad propuestas realmente en un momento u otro. Dios. El rey. Los grupos. Los individuos. Con múltiples variantes, es cierto. Muchos reyes han proclamado que estaban directamente inspirados por Dios, combinando así dos de estas fuentes. Los dictadores modernos, desde Napoleón hasta Hitler, se han presentado como herederos de la legitimidad de un rey. Los grupos han pasado desde los gremios medievales al moderno corporativismo.

Ahora, el denominador común de las tres primeras fuentes –Dios, el rey, los grupos– es que, una vez en el poder, se dedican automáticamente a reducir a la cuarta, el individuo, a un estado de pasividad. El ciudadano individual queda reducido al estado de súbdito. Esto es, sujeto a la voluntad de una o más de esas otras legitimidades.

Dicho en otras palabras: dioses, reyes y grupos son incompatibles con la cuarta fuente, porque requieren aquiescencia, mientras que el individualismo requiere participación. Por lo cual, o una o varias de esas tres ostentan una posición dominante, o domina la cuarta.

Yo diría que el funcionamiento de nuestra sociedad se apoya hoy ampliamente en la relación entre grupos. ¿Qué entiendo por grupos? Algunos pensarán inmediatamente en las empresas multinacionales. Otros en los gabinetes ministeriales. Pero no se trata de eso. En nuestra sociedad hay miles de grupos de interés especializados, organizados jerárquica o piramidalmente. Unos son empresas o negocios reales, otros agrupaciones de empresas o negocios, otros profesiones o categorías muy específicas de intelectuales. Los hay públicos, privados; los hay cargados de buenas intenciones, los hay de intenciones más que dudosas. Médicos, abogados, sociólogos..., miles de grupos

científicos. La cuestión no es quiénes son o qué son, sino el hecho de que la sociedad se concibe como una suma de todos los grupos. Nada más. Y que la lealtad fundamental del individuo no se religa a la sociedad, sino a su grupo.

Las decisiones serias e importantes no se toman a través de una discusión o participación democráticas, sino mediante una negociación entre los grupos relevantes, que toma en consideración su experiencia, su interés y su capacidad para ejercer el poder. Me atrevería a decir que el individuo occidental, desde el nivel más alto al nivel más inferior de lo que hoy se define como la élite, actúa primariamente como miembro de un grupo. Y, como resultado de ello, existen, existimos primariamente como una función; no como ciudadanos, no como individuos. Y, en la medida en que tenemos éxito como tal función integrada en las meritocracias, recibimos su recompensa, a la vez que nos hacemos conscientes de que las expresiones reales de individualismo no sólo están desaconsejadas, sino que se castigan. El ciudadano activo, que habla sin cortapisas, no es probable que tenga una brillante carrera profesional.

Lo que estoy describiendo es la esencia del corporativismo. Olviden las diversas declaraciones de principios hechas por las sucesivas generaciones de corporativistas, por los viejos grupos católicos, por los fascistas, por los portavoces de las organizaciones piramidales tecnocráticas, por los bienintencionados expertos sociales neocorporativistas de hoy. Lo que cuenta es lo que tienen en común todos ellos: su coincidencia en señalar la misma fuente de legitimidad que, para el corporativismo, está en el grupo, no en el ciudadano.

El ser humano queda reducido así a un valor medible, como una máquina o un elemento decorativo. Podemos elegir entre alcanzar un gran valor y vivir cómodamente o

hacer méritos para ser arrojados sin ceremonias a la pila de saldos.

Seamos precisos: vivimos en una sociedad corporativista que se las da de demócrata. Día a día es mayor el poder transferido a los grupos. Éste es el sentido de la ideología del mercado y de nuestra pasiva aceptación de cualquier forma que la globalización dé en tomar.

Nuestras únicas reacciones serias frente a este fenómeno han adoptado la forma de un populismo airado que, como comentaré más adelante, es en gran parte un falso populismo centrado en mecanismos tan antidemocráticos como los referendos y lo que se denomina la democracia directa.

Pero por ahora quisiera extenderme en las particularidades de dioses, reyes y grupos. Está claro que no pueden funcionar a sus anchas en una democracia real: es decir, en una sociedad de individuos. Son sistemas carentes de lo que me atrevería yo a llamar desinterés. Sus acciones se basan por completo en la idea del interés. Y son autodestructivos porque no pueden tomar en serio cosas tan importantes como el largo plazo o la amplitud de miras, que sólo pueden darse si hay una cierta medida de desinterés o, como también podría caracterizarse, de atención al bien público y a la prosperidad común.

La sociedad cuya fuente de legitimidad está en el ciudadano individual es completamente distinta. Puede tolerar alegremente dioses, reyes y grupos, a condición de que no interfieran con el bien público, es decir, a condición de que estén adecuadamente regulados por los criterios del bien público. La sociedad basada en el ciudadano puede permitírselo porque se funda en el desinterés compartido de los individuos. Y lo que es más: este desinterés tiene un efecto atemperador que, en realidad, puede ser beneficioso para las otras tres fuerzas –dioses, reyes y grupos–, en

cuanto que limita su naturaleza autodestructora enfocándolos en el largo plazo y en la amplitud de miras.

Pienso que nuestra capacidad para reafirmar una sociedad basada en el ciudadano depende de que sepamos redescubrir conceptos tan simples como desinterés y participación. Los dos nos protegen de ese deseo nuestro, aparentemente inconsciente, de refugiarnos en la ideología. Pero las políticas que hoy se están poniendo en práctica en todo Occidente se basan exactamente en lo contrario. Todo, desde la educación escolar a los servicios públicos, está siendo reestructurado sobre la base autodestructiva del interés propio.

Me referí antes a tres conflictos u oposiciones paralelas: humanismo frente a ideología; compensación frente a descompensación; equilibrio frente a desequilibrio. Puedo añadir ahora dos más: individualismo democrático frente a corporativismo; el ciudadano frente al súbdito. Y en el siguiente capítulo añadiré otras dos: lenguaje frente a propaganda y conciencia frente a inconsciencia.

En esta etapa de nuestra civilización, a finales del siglo XX, yo diría que estos conflictos, todos y cada uno, los estamos perdiendo; que se están decantando en favor del lado más oscuro que hay en nosotros y en nuestra sociedad.

¿Exagero? ¿Puede decirse en verdad que vivimos en una sociedad corporativista que utiliza la democracia como una mera válvula de escape, o poco más? Porque, por otro lado, parece claro que aún existen mecanismos democráticos y que los ciudadanos se salen con la suya a veces y logran imponer una dirección a las élites.

Lo repito: mi argumentación no pretende ser rigorista. Simplemente estoy refiriéndome al rumbo que ha tomado

nuestra sociedad y a lo mucho que ha avanzado siguiéndolo.

Un modo sencillo de evaluar nuestra situación podría consistir en examinar la salud del bien público. Por ejemplo: nunca ha habido tanto dinero circulante –dinero real, en efectivo– como en nuestros días. Y estoy midiéndolo tanto en términos absolutos como per cápita. Basta ver el crecimiento de la industria bancaria y el todavía más explosivo de los mercados monetarios.

Jamás ha habido tanto dinero disponible y, sin embargo, no hay dinero para el bien público. Esto no ocurriría en una democracia, porque la sociedad, de común acuerdo, estaría centrada en el desinterés. En un sistema corporativista jamás hay dinero para el bien público, porque la sociedad está reducida a la suma de los intereses. Y está, por consiguiente, limitada al propio interés cuantificable.

¿Cuál es, pues, el gran salto hacia atrás anunciado en el título de este capítulo? Es el salto que hemos dado para alcanzar la deseada meta del estado inconsciente del súbdito que, existiendo sólo como función dentro de alguna de las decenas de miles de corporaciones –públicas y privadas–, se ve descargado de una responsabilidad personal y desinteresada hacia su sociedad. Cede así a la fácil tentación de abrazar lo que sólo puedo llamar la pasiva certeza ofrecida por todas las ideologías.

Permítanme concluir este capítulo con dos oposiciones finales. La primera es la de los modelos humanos permanentes frente a los temporales. La mayor parte de las que hoy se nos presentan como formas inevitables de las relaciones humanas, supuestos los sacrosantos dictados del mercado y de la tecnología, son en realidad fenómenos recientes de carácter temporal..., incidental incluso. Son re-

laciones pasajeras porque dependen directamente de las formas cambiantes que adopta el poder en su acepción más ruda. Desarrollar teorías acerca de la naturaleza humana y de la propia naturaleza de la sociedad humana basándose en las variaciones de un poder así –como hemos hecho a menudo desde los tiempos de Adam Smith hasta los de Marx– es una pérdida de tiempo sacrificado a las servidumbres de la economía.

La naturaleza efímera de estos fenómenos se hace patente cuando los comparamos con las proposiciones esenciales que han estado vigentes entre nosotros, prácticamente sin cambios, desde hace dos milenios y medio. Las ideas de Solón acerca de la justicia pública; la visión que tenía Sócrates del papel del ciudadano como un persistente incordio; la frase de Cicerón en que afirmaba que «el bien del pueblo es la primera de las leyes»;[18] o la cita de Juan de Salisbury con que abrimos este capítulo: «¿Quién hay más digno de desprecio que quien desdeña el conocimiento de sí mismo?» Podríamos aducir miles de ejemplos más –de palabra y de obra– de nuestros esfuerzos por perfeccionarnos desarrollando un sentido responsable del yo y de la sociedad.

También cabe aducir una lista de efímeros fenómenos provocados por la prosecución exclusivista del interés propio. O de sus mecanismos: lucro personal, violencia para medrar, manipulación astuta para alcanzar y retener el poder. Los personajes políticos que se valieron del poder para fines mezquinos son recordados a menudo, pero en general como desgraciados ejemplos de la debilidad humana. Pero lo más interesante de todo es que en ningún rincón de nuestra memoria activa existe un sentimiento de admiración por esos actos de egoísmo. Que son, más bien, como un registro de nuestros propios fracasos.

Esto me lleva a proponer una oposición final. Por el

carácter negativo de mis observaciones sobre nosotros, los humanos, tal vez pudiera pensarse que soy uno de esos que miran despectivamente desde la privilegiada posición de la élite y que están aquejados, sin que se den cuenta, de un sentimiento de autodesprecio.

Pero encararse con la realidad suele ser un proceso negativo. Sólo la ideología se empeña en mantener una visión indefectiblemente positiva. Por eso se opone a la crítica y alienta la pasividad.

Argumentaría también que el proceso de confrontación con la realidad –por negativo y deprimente que sea– es el primer paso para asumirla, que es lo que intentaré hacer en pequeña medida en los cuatro siguientes capítulos.

Esta noche, mientras escribo esto, no estoy haciendo nada más que ejercer mi derecho como ciudadano –mi derecho socrático– a criticar, rechazar la conformidad, la pasividad y el fatalismo. Lo que me anima a hacerlo es el «placer» que encuentro en esa lucha que es la vida humana.[19] La inmensa satisfacción de ser hombre..., que tal fue la idea promovida, o más bien retomada, en el siglo XII por las fuerzas del humanismo en su esfuerzo por despertar a la sociedad de su sueño en los Tiempos Oscuros.

Ya lo había dicho mucho antes el poeta Terencio: «Soy hombre, y nada humano me es ajeno.» Era la actitud que adoptaron los humanistas en lo que concibieron como una lucha entre la satisfacción y el autodesprecio: satisfacción por los hombres y mujeres que viven con nosotros, simpatía hacia ellos. Dicho en otras palabras: sentimiento de sociedad.

Era entonces, como lo es hoy, una idea radicalmente antiideológica, que acepta lo humano como lo que es y cree que vale la pena intentar mejorarlo.

II. DE LA PROPAGANDA AL LENGUAJE

Soy una serpiente, no una manzana.

¿Qué significa esto? Bien... Nuestra civilización –la civilización judeocristiana–, en su mito fundacional, representó al dador del saber como la fuente del mal –el demonio– y la pérdida de la inocencia como una catástrofe. Es probable que esto tuviera menos que ver con la religión que con el habitual deseo de quienes detentan la autoridad de controlar a quienes no la tienen. Y el control de la especie occidental de la raza humana parece centrarse en el lenguaje. Cualquiera que haya trabajado con el lenguaje, desde el demonio en adelante, se ha ocupado de difundir el saber. Esas personas no son el saber. Novelistas, dramaturgos, filósofos, profesores, maestros, periodistas..., no tienen ningún derecho de propiedad sobre el lenguaje. No les pertenece. Tal vez posean alguna preparación especial, algún talento, o ambas cosas. Tal vez las posean en grado notable. Pero no por ello son más que los genios de la diseminación del saber.

Ese saber –una vez trasmitido como una muestra de creatividad, un argumento intelectual, un mecanismo para proporcionar una habilidad o una simple información– puede llevar a un aumento del conocimiento. O tal vez no. Amén.

Los que diseminamos el lenguaje somos la serpiente, no la manzana. ¿Qué significa esto en una sociedad corporativista, en la que el conocimiento es poder..., es decir, en una sociedad que recompensa y admira el control de la información en sus más menudos fragmentos de especialización creados por los millones de especialistas encuadrados en miles de empresas, públicas y privadas? La manzana es lo que está en juego. El poder, la autoprotección, el avance propio dependen de nuestra habilidad para controlar el conocimiento como si fuéramos la manzana misma. Me atrevería a decir que en nuestros días hemos alcanzado un nivel asombroso de sofisticación en la ansiedad psicótica que nos hace desear la manzana.

Vale la pena resaltar una curiosa característica de las ideologías. En su argumentación justificatoria, suelen insistir en que los humanos vivieron en otra época en un estado que, si bien algo rudo e inocente, era natural y feliz. En un Edén. Y, por el mero hecho de pasar por los inevitables pasos propuestos por cada ideología en cuestión, se nos promete que volveremos a entrar en ese Edén en una condición más alta y perfecta. El Paraíso es nuestro primer y nuestro último destino. El origen y el final del ciclo humano.

Marx nos lo prometió. También nos lo prometieron los nazis. Y, ciertamente, nos los prometen hoy los ideólogos de las fuerzas del mercado. El sufrimiento es inevitable a corto o medio plazo, pero la parada siguiente es el Paraíso.

El psicólogo norteamericano James Hillman pregunta reiteradamente a propósito de Estados Unidos:

«¿Por qué somos una cultura que no quiere perder su inocencia?»

«¿Qué superioridad moral hay en ser inocente?»

«¿Por qué la sofisticación y la cultura son, en cierta medida, corrupción?»[1]

Sin duda son muchos los factores que contribuyen a que se dé este síndrome. Pero vale la pena observar que el pulso de la ideología del mercado es especialmente fuerte en Estados Unidos y que sus creyentes predican dos visiones contradictorias: 1) un retorno al ideal americano de la ciudad pequeña; 2) la consecución de un equilibrio mágico que se obtendrá mediante la total libertad del mecanismo capitalista. Las personas más sensatas se sorprenderían ante la sugerencia de una cohabitación tan extraña. Porque economía global e ideal de la pequeña ciudad no sólo no van de consuno, sino que son realidades opuestas. Pero en la ideología no hay ninguna necesidad de sensatez.

Para el ideólogo, el lenguaje se transforma en mensaje porque no entraña dudas. En una sociedad más sensata, el lenguaje no es más que una herramienta de comunicación.

El papel del escritor es forzar el ritmo de la comunicación. Fustigar la conformidad y el cortesanismo. Sócrates, en la *Apología,* su alegato de defensa en su juicio, dijo que no tenía otra opción que la de ir por las calles filosofando, «examinándose a sí y a los otros». La tomó..., y con eso enfadó a todos..., desde los mercaderes a los niños. No hay gran diferencia entre su actitud y, por ejemplo, la del gran novelista alemán Heinrich Böll, crítico implacable del *nouveau riche* en la Alemania de la posguerra y de, como lo ha dicho Gordon Craig, «una sociedad endurecida y burocratizada que creía sólo en el poder, la influencia y el dinero».[2]

Lo que importa en el quehacer del escritor es que mantenga su independencia. Algunos pueden verse atados por causas políticas. De lo cual tanto pueden derivarse un éxito como un desastre. Ahí está, por ejemplo, Montaigne, aconsejando a Enrique de Navarra y jugando con ello un

importante papel en la declaración del edicto de Nantes, una de las primeras formulaciones de la libertad religiosa moderna.[3] O, en el caso contrario, ahí está el filósofo Martin Heidegger, rector universitario, vistiendo un uniforme nazi y declarando que Hitler y los alemanes «estaban guiados por la inexorabilidad de la misión espiritual que el destino del pueblo alemán imprime con fuerza en la historia».[4]

Lo que Sócrates y Böll trasmitían era un saber que fomenta la duda. Y la duda es connatural a una sociedad basada en el ciudadano; es decir, a la democracia.

Una de las mejores descripciones que he leído de este papel del escritor surgió también de esa Alemania de la posguerra que trataba de encontrarse a sí misma en la ruina autoprovocada –no sólo física, sino también moral y cultural– de la que había sido su civilización pocas décadas antes. Escribió Walter Jens:

> El escritor alemán de nuestros días, que no representa a ninguna clase, que no está bajo la protección de ninguna patria ni aliado con poder alguno, es ... una persona solitaria por triple motivo. Pero es precisamente ... esta libertad de ataduras lo que le da una tremenda y única oportunidad de ser libre como nunca lo había sido antes. ... En un momento en que impera la obediencia ciega, el «No» del que previene, la duda erasmiana, la reflexión y cautela socráticas son más importantes que nunca.[5]

Vuelvo, pues, a la pregunta que planteaba hace unos momentos: ¿qué significa todo esto en una sociedad corporativista? En nuestra sociedad, me refiero. Para empezar, diría que el papel del escritor –y el del lenguaje– es hoy más inconsistente que en ningún otro momento desde el final de la Edad Media.

Cierto que jamás ha habido tantos escritores, tantos li-

bros, tal guirigay de lenguaje fluyendo a nuestro alrededor a través de tantísimos artilugios de comunicación recién creados. Y que a cada día que pasa aparecen en público nuevas tecnologías para distribuir el lenguaje.

Sin embargo, también lo es que en una sociedad corporativista se recompensa a la mayoría de las personas que están en puestos de responsabilidad –públicos o privados– por su eficacia en controlar el lenguaje. «Conocer es Poder.» Tal es el grueso titular que anuncia una conferencia organizada por *The International Herald Tribune.* Se promete la presencia de pesos pesados de los sectores público y privado de todo el mundo. Se dice que será una excelente oportunidad para establecer «contactos», hacer «tratos». «Y, lo más importante, adquirirá usted el saber que podrá hacerle triunfar en su lucha.»[6] «Adquirir» se utiliza aquí en su sentido financiero. Es decir, en una sociedad corporativista, el saber se posee y controla, se compra y se vende... El saber que importa, naturalmente.

Las personas que lo tienen, poseen poder: el poder tal como lo concebimos hoy gracias a nuestra élite dirigente y tecnocrática. El saber es una de las monedas solicitadas por los integrados en el sistema, como lo era para los cortesanos en los salones de Versalles. Necesitan alcanzar una posición en la estructura que les proporcione cierta capacidad de impedir a otros el acceso a ella y asegurarse el acceso para sí mismos. Por lo tanto necesitan dinero o fichas para participar en el juego del sistema. Es decir, información.

Nuestras élites, cuando no recuerdan a esos cortesanos de la realeza, nos hacen pensar en los maestros de la baja Edad Media, cuya profesión consistía en plantear controversias sobre minucias, como medio de hacerse importantes para el poder. Unos maestros que llegaron a creerse que eran la mismísima manzana.

¿Qué pensar de ese asombroso parloteo que nos inunda a diario –en particular a través de la tecnología de la información–, y que comprende todo, desde la radio y la televisión hasta el último grito de la informática? Pues, francamente, que si no se relaciona de alguna manera práctica con las estructuras de poder, es mero parloteo. La más notable válvula de seguridad que jamás haya existido.

No quiero exagerar. Si se dedica un enorme esfuerzo público a utilizar este parloteo para alguna causa concreta, puede ser que, ocasionalmente, tenga algún efecto sobre el poder. Pero comparen estas pequeñas y efímeras victorias con lo que sucede cuando las estructuras del poder corporativista utilizan estos mismos sistemas. La probabilidad de que toda esa cháchara logre descabezar la oposición ciudadana al predominio de los intereses del grupo es probablemente de 100 contra 1; 100 a 1 a favor del corporativismo y contra la democracia.

Diré más. En el siglo XVIII los pensadores de la Ilustración creían que el acceso al conocimiento daría argumentos irrefutables contra los que obraban injustamente. Estas afirmaciones de la verdad se dirigieron contra los poderes de entonces: la Iglesia y la monarquía. Pero hoy el poder emplea el saber que poseen sus expertos como la justificación básica fundamental de sus actos injustos. Saben, por consiguiente, que deben hacer cualquier cosa que juzguen necesaria. Por eso se cierran hospitales, se recortan los recursos destinados a la educación pública o se les suben los impuestos a quienes menos tienen. El saber se emplea hoy con mayor eficacia para justificar las injusticias hechas que para evitarlas.

Esto suscita una importante cuestión acerca del papel de la libertad de expresión. Gozamos de ella en notable

medida. Pero si en la práctica su efecto sobre la realidad es mínimo, entonces no es realmente libertad de expresión. Sin utilidad, se queda en un puro objeto decorativo.

Las estructuras corporativistas han conseguido éxitos notables en su lucha por limitar esa utilidad. Los actos del sector privado se ocultan en un mundo crecientemente opaco por efecto de las inagotables cantidades de información –es decir, de retórica y de propaganda– que llueven sobre quienes están fuera de los grupos de intereses. En cuanto a las leyes que regulan la libertad de información o de acceso a ella, han venido simplemente a sentar el principio de que toda información es privada a menos que se solicite específicamente. Las solicitudes, por supuesto, han de estar claramente definidas y a menudo cuestan dinero, lo que hace en definitiva que la información se almacene en categorías cada vez más reducidas y específicas. Cuando se producen, su resultado no es más que un fragmento de información. Todo lo cual determina que estas frustrantes expediciones de pesca estén sólo al alcance de los ciudadanos con dinero suficiente para permitírselas.

Quienes creen que la democracia salió del seno del mercado tienen cierta tendencia a vincular la libertad de expresión con el capitalismo. George Bush, por ejemplo, en su discurso inaugural de la presidencia, afirmaba que gracias a los «mercados libres, la libertad de expresión y las elecciones libres» se había conseguido «una vida más justa y próspera para los hombres en la tierra». Ya era asombroso, en boca de un hombre que asumía la responsabilidad máxima en el ejercicio de la Constitución de Estados Unidos, el orden en que se enunciaban estas libertades. La secuencia sugerida por él no es más que una ficción histórica contemporánea. Hoy, como muchas veces

en el pasado, el mundo está lleno de naciones que defienden el mercado libre, la estricta censura y el amaño de las elecciones generales (cuando las admiten). Los casos de Singapur y de China vienen de inmediato a la mente. Y, cuanto más completos son esos mercados, más estrictos son los controles a que están sometidas las otras dos libertades.

Digamos por último que la libertad de expresión y la democracia están ligadas a un uso práctico y activo de la memoria –es decir, de la historia–, así como a un inquebrantable sentido del bien público. El comercio no tiene memoria. Su gran fuerza estriba en la capacidad que tiene para recomenzar constantemente: en su continua recreación de una especie de virginidad. No siente particular apego por ningún tipo de sociedad concreto. Se trata de ganar dinero, y es bueno en la medida en que lo logra.

La realidad, como estaba al alcance de cualquiera de los redactores de discursos del señor Bush, es que la libertad de expresión fue definida clara y conscientemente como elemento esencial de la democracia allá por el año 470 a. C. Es decir, si no me equivoco, 2.250 años antes de la Revolución Industrial. Esquilo, el primero de los grandes trágicos-poetas atenienses, dice en *Las suplicantes* que hablar libremente es esencial para la democracia. Esto se escribió setenta años antes de la muerte de Sócrates. Y parece que la idea era aceptada por todos ya entonces. Los escritores griegos tuvieron un importante papel en la consolidación del vínculo entre democracia y libertad de expresión, porque llevaron ampliamente a sus obras los argumentos que se esgrimían en las calles y en las asambleas.

Como ha ocurrido con tantas otras grandes conquistas de la sociedad, fue más fácil perder la libertad de expresión que conseguirla. Por eso ha hecho falta un constante

esfuerzo para reconquistarla y mantenerla viva. Gustave Flaubert, cuya *Madame Bovary* tuvo que superar un intento de secuestro, escribió que «la censura, cualquiera que sea, me parece una monstruosidad, algo peor que un asesinato; un intento de asesinar el pensamiento; un delito de *lèse-âme* [a semejanza de *lèse-majesté,* lesa majestad]. La muerte de Sócrates pesa aún sobre la especie humana».[7]

En su novela *Il consiglio d'Egitto,* Leonardo Sciascia retrata a un virrey de Sicilia en el siglo XIX que expresa en una conversación la perpetua actitud de la autoridad frente a la libertad de expresión. Y adviértase que, en Sicilia, esta actitud podía ser transformada en hechos muy fácilmente:

> Y estos libros, esta plaga de libros..., no tenéis ni idea de su número, de los muchos ejemplares de cada uno que aquí llegan: en furgones, en diligencias... Sin embargo, tantos como llegan, son quemados por el verdugo del Estado.[8]

Pero en una sociedad corporativista no hay ninguna necesidad seria de la tradicional censura o quema de libros, aunque los casos se dan con bastante regularidad. Es como si nuestro propio lenguaje fuera responsable de la incapacidad que mostramos para identificar la realidad y actuar sobre ella.

Lo diré de otra forma. Hemos separado el lenguaje en dos partes. Una es el lenguaje público: enormemente rico, variado... y más o menos ineficaz. Otra, el lenguaje corporativista, ligado al poder y a la acción. A su vez, el lenguaje corporativista se divide en tres tipos: retórica, propaganda y dialecto. Más adelante me referiré a los dos primeros, la retórica y la propaganda. Pero por el momento centrémonos en los dialectos. No me estoy refiriendo a las viejas variantes regionales de las lenguas, sino a los

mecanismos verbales especializados e introvertidos (evito llamarlos lenguajes, porque no lo son: no comunican nada) de las decenas de miles de monopolios de un saber fracturado. Son, si se me permite la expresión, los dialectos de las corporaciones individuales. Los dialectos de la sociología, los dialectos médicos, científicos..., los dialectos de los lingüistas, de los artistas... Hay miles y miles de ellos, impenetrables a propósito para el no experto, con gruesos muros defensivos que protegen el sentimiento de importancia propio de cada corporación.

Las artes no pueden censurar a los negocios por este fenómeno mucho más de lo que éstos pueden reprochárselo a las artes, y ni unos ni otras pueden censurar o ser censurados por los funcionarios públicos o los científicos. El apego a los dialectos especializados, y en particular la obligatoriedad de utilizarlos, se ha vuelto una condición impuesta universalmente por nuestras élites contemporáneas.

Pero el foco de esta enfermedad tal vez haya que encontrarlo en las ciencias sociales. Estas falsas ciencias, a menudo bienintencionadas y potencialmente útiles, nutren los dialectos de los sectores público y privado. Las propias humanidades se ven afectadas de manera creciente por el método de la ciencia social y por su visión del lenguaje.

Una explicación para esto puede ser el exceso de compensación. Los economistas, los expertos en ciencias políticas y los sociólogos, en particular, han tratado de imitar el análisis científico mediante la acumulación de pruebas circunstanciales pero, sobre todo, dedicándose a parodiar lo peor de los dialectos científicos. El propósito de semejante oscuro lenguaje, tanto en las empresas de negocios como en los organismos gubernamentales, podría ser reducido a la siguiente fórmula: la oscuridad sugiere complejidad, que a su vez sugiere importancia. Los dialectos

son, pues, armas defensivas más o menos conscientes y herramientas inconscientes de autoengaño.

Esta escisión del lenguaje en un dominio público enfrentado a un dominio corporativista dificulta mucho a cualquiera –tanto al propio como al extraño– la comprensión de la realidad. Sin un lenguaje que funcione como medio general de comunicación útil, las civilizaciones se precipitan en el autoengaño y el romanticismo, realidades ambas que son aspectos de la ideología, aspectos de la inconsciencia.

¡Tantos siglos de historia para llegar a esto! Precisamente cuando el *boom* de la educación en todos y cada uno de sus niveles y la llegada del dúo Freud-Jung hubieran debido aproximarnos, quizá por vez primera, a lo mejor de nuestra condición de seres humanos conscientes..., funcionales y no ineficaces, dispuestos a difundir el saber y el conocimiento...

«La conciencia es una condición previa del ser», anunció Jung.[9] Lo vio con mucha claridad, en el contexto de lo que en el primer capítulo describí como nuestro autodesprecio.

> Es asombroso que el hombre, el instigador, inventor y vehículo de todos estos avances modernos, el origen de todos los juicios y decisiones y el planificador del futuro, deba hacer de sí mismo una *quantité négligeable.* La contradictoria, la paradójica evaluación de la humanidad por el propio hombre, es ciertamente motivo de asombro, ... surgida de una extraordinaria inseguridad de juicio. En otras palabras, el hombre es un enigma para sí mismo ... Sabe en qué se diferencia de los demás animales en los aspectos anatómicos y fisiológicos, pero en cuanto ser consciente, capaz de reflexión, dotado con el lenguaje, carece absolutamente de criterios para emitir un juicio sobre sí mismo.[10]

Tal vez la dificultad que presenta el movimiento psicoanalítico sea que desde el comienzo ha trasmitido un mensaje contradictorio: Aprende a conocerte a ti mismo..., tú, el inconsciente, el gran inconsciente. Esto te ayudará a enfrentarte a la realidad. Pero por otra parte: Date cuenta de que eres presa de grandes fuerzas primordiales –desconocidas e invisibles– y que, aunque las conozcas y veas, son las que deben dominar. «Los llames o no», decía el letrero que Jung tenía sobre su puerta, «los dioses vendrán.»

No es que Freud y Jung carecieran de genio o fueran poco cuidadosos en difundir los beneficios de sus descubrimientos. Todo lo contrario. El escritor checo Ivan Klima, a propósito de la cuestión más genérica de la costumbre histórica y social, plantea muy bien la dificultad de la situación: «Sería ingenuo creer que las fuerzas que determinaron el comportamiento humano durante siglos han sido dominadas por el simple hecho de que, por lo menos parcialmente, hayamos conseguido describirlas y darles un nombre.»[11] Y Klima añade que caracterizar esas fuerzas es precisamente el inicio de una lucha difícil y constante.

Sin embargo, el problema Freud-Jung es muy distinto. Tal como han señalado James Hillman y Michael Ventura en términos no exentos de humor, «llevamos un siglo de psicoterapia, y las cosas van de mal en peor».[12]

Aunque Jung se apartó de su camino para prevenirnos contra el error de confundir la conciencia con un miope autoconocimiento, buena parte del atractivo que ha tenido su movimiento se ha debido a la posibilidad de conseguir lo que yo definiría como una sensación de falso individualismo.

Jung advertía: «La mayoría de la gente confunde "autoconocimiento" con el conocimiento de sus egos-personalidades conscientes.» «Lo que suele llamarse "autoconoci-

miento" es, por consiguiente, un conocimiento muy limitado.»[13] O con mayor crudeza aún: «Puesto que se da la creencia universal de que el hombre es sólo lo que su inconsciente sabe acerca de sí, se ve a sí mismo como inofensivo y con esto suma la estupidez a la iniquidad.»[14]

En este siglo, dominado por las ideologías de masas, las estructuras omnicomprensivas y la revolución tecnológica, es como si el individuo occidental hubiera hallado refugio en la búsqueda de algo que nadie pueda arrebatarle: su propio inconsciente. La terapia, como dice Hillman, se convierte así en otra ideología más: «una ideología salvífica».[15] Pero este remontarse al inconsciente ha ido mucho más allá de la terapia formal para alumbrar el mito universal de Occidente acerca de lo que el individuo es y –lo que importa más– de cuál debería ser propiamente su interés como tal individuo. ¿La respuesta? Él mismo. Ella misma. No la sociedad. No la civilización. Lo particular enfrentado al todo. La estudiadísima vida del ciudadano pasivo frente a la inexplorada vida de este siglo XX. El otro fallo del descubrimiento de Freud-Jung ha sido el efecto provocado en la sociedad por su uso de los mitos eternos. Solemos imaginar a Jung concentrado en los Dioses y el Destino. Pero la obsesión de Freud era sólo ligeramente distinta. El Sexo, los Dioses y el Destino.

¿Por qué me estoy metiendo en este terreno? Pues porque los Dioses y el Destino son los dos elementos centrales característicos de todas las ideologías. Cada nuevo credo les ha dado diferentes nombres. Pero son los tótems de la inevitabilidad.

La civilización occidental comenzó propiamente hace dos milenios y medio, cuando pensadores como Solón y Sócrates rompieron el mito homérico según el cual los Dioses y el Destino regían todas las cosas. Mientras que el mensaje trasmitido por Homero era que, por inteligente,

fuerte, ingenioso o bello que uno fuera, su vida estaba predeterminada por los Dioses y el Destino.

Oigamos cómo lo plantea Homero en la *Ilíada:*

AGAMENÓN A AQUILES:

¿Qué importa que seas un gran guerrero? ¿Quién, sino Dios, te hizo así?

HÉCTOR A SU ESPOSA:

Pero el Hado es algo de lo que no puede escapar ningún nacido de mujer, no importa si es un cobarde o un héroe.

PATROCLO A AQUILES:

¿Es posible que estés íntimamente aterrado por alguna profecía, por algún secreto de Zeus que tu divina Madre te haya revelado?

HÉCTOR A GLAUCO:

Todos somos marionetas en las manos de Zeus.[16]

Homero construye su relato sobre cientos y cientos de inevitabilidades parecidas a éstas. Antes de que se iniciara hace 2.500 años en Grecia la constante actitud inquisitiva de la civilización, sus relatos no se consideraban una ficción, un mito, una historia, sino que eran aceptados de la misma forma que los textos bíblicos fueron aceptados en la etapa culminante de la era cristiana: como una verdad al pie de la letra. La gran huida de los Dioses y del Destino –la huida que hizo posible la civilización occidental– estuvo basada en la creciente convicción de que la raza humana, dentro de los límites impuestos por la realidad, podía escoger un rumbo para su sociedad, de la misma forma que los ciudadanos individuales de esa sociedad podían elegir un rumbo para sus vidas. Precisamente nuestra conciencia de esos límites impuestos por una infinidad de factores concretos es lo que nos salva de la abdicación de nuestra responsabilidad en la ideología y de los desastres

que ello trae consigo. Cuando descarrilamos suele ser porque olvidamos esa concisa pero esencial advertencia: «dentro de los límites impuestos por la realidad».

Pero ahora, en este siglo triunfal de las ideologías, los Dioses y el Destino han cobrado una nueva vida. «Hay muchos milagros en el mundo», escribió Sófocles en el siglo V a. C., «pero no existe mayor milagro que el hombre.» Pero de pronto, en las postrimerías del siglo XX, descubrimos que no; que, después de todo, no es cierto. Que la inevitabilidad histórica es un milagro todavía mayor que el del hombre. Como lo es la dialéctica. O la superioridad de determinados grupos debida a su tipo de sangre. O el genio de ese mecanismo abstracto que llamamos mercado. O el liderazgo desempeñado por ciertos objetos inanimados –que llamamos tecnología– que crean las abejas obreras para que luego, inevitablemente, las gobiernen.

Estas inevitabilidades son grandes saltos hacia atrás en los brazos de los Dioses y del Destino. No estoy sugiriendo que Freud y Jung nos hayan arrojado a propósito en esta forma inferior de vida humana. En cierto sentido, ellos sí fueron la inevitable y confundida voz de un siglo que vio estrellarse el egocentrismo racional abstracto contra las rocas de la realidad, con una violencia indescriptible y sin precedentes. En un momento en que las personas se han sentido traicionadas o abandonadas por su civilización, se encuentran con que les ofrecen una explicación de su sentimiento de impotencia: los arquetipos, los mitos eternos, lo inmutable. En vez de darles una nueva sensación de poder, la explicación les proporciona consuelo por la pasividad –en particular, por la pasividad pública– frente a las ideologías reinantes.

Éste es un terreno en el que cabe repartir algunas culpas. En una era que presenció la ascensión de individuos peligrosos –versiones modernas del Héroe–, Jung no fue

suficientemente precavido a la hora de describir sus arquetipos. Habla, por ejemplo, del camino hacia la conciencia, librándonos de lo que nos posee, desarrollando un ego libre de complejos. Pero luego describe ese ego. Estaría «seguro en una posición inatacable, con la firmeza de un superhombre o la sublimidad de un sabio perfecto. Estas dos figuras son sus ideales: Napoleón, por una parte; Lao-tsé por otra.»[17]

Napoleón: el primer dictador moderno, el primero que explotó el absolutismo racionalista, el subversor de la democracia, iniciador de la moderna propaganda heroica, el modelo para todos los dictadores desde Hitler y Mussolini en adelante. Resulta difícil de entender que un pensador sensato pudiera proponer a Napoleón como un ideal para la conciencia humana. De hecho, los modelos de Jung pueden ser interpretados –y yo diría que de una cierta forma inconsciente lo han sido– como un desarrollo de la teoría del culto al héroe desarrollada por Thomas Carlyle en el siglo XIX. Carlyle, en efecto, al igual que Jung, puso a los dictadores militares con los sabios. Y argumentó que no eran cualitativamente diferentes. Que se trataba sólo de diferentes facetas del personaje heroico. En el caso de Carlyle, el autor estaba prestando a conciencia una legitimidad intelectual a los movimientos antidemocráticos que vendrían después. La notable fortaleza de las ideologías en el siglo XX se debe, por lo menos en parte, a sus esfuerzos.

A propósito o no, el trabajo de los psicoterapeutas ha ayudado también a legitimar tanto el auge de las ideologías modernas como el de los Héroes modernos. Puede advertirse esta tendencia en la obra de uno de sus discípulos: Joseph Campbell. Freud y Jung emprendieron la conquista del inconsciente. Sin embargo, al arrojarnos de nuevo a merced de los Dioses y del Destino, tal vez nos hayan em-

pujado, por contra, a aferrarnos histéricamente a nuestro inconsciente.

Es como si nuestra obsesión con nuestro inconsciente individual hubiera aliviado –o remplazado incluso– la necesidad de una conciencia pública. La promesa –real o ilusoria– de una autorrealización personal no parece dejar lugar para el individuo como ciudadano responsable y consciente.

El aparente corolario del afán del movimiento psicoanalítico por la conciencia personal es una civilización inconsciente. Lo que Jung probablemente imaginó que produciría el maridaje de la vida interior y exterior del individuo, en cuanto tal y en cuanto ciudadano, ha llevado en realidad a una situación de o esto o lo otro.

No hace falta decir que el gran temor de los escritores conocedores del mundo real en el que fluye el lenguaje es el de ser interpretados errónea o superficialmente. Tal vez sea ésta la razón de que muchos de los grandes pensadores –de los pensadores conscientes, si se me permite darles este calificativo– hayan temido la palabra escrita y hayan preferido expresarse oralmente. Sócrates, Cristo, Francisco de Asís son ejemplos obvios. Los mismos dramas de Shakespeare fueron en buena parte obras orales: el autor escribió fragmentos y escenas, que se alteraban repetidamente al representarlas en el escenario. E incluso muchos de los que escribieron –como Dante, por ejemplo, o los grandes hombres de la Ilustración– se esmeraron en emplear un lenguaje trabajado para que fuera, sobre todo, claro y pudiera evocar la palabra hablada y ser empleado como si lo fuera.

Harold Innis, el primer filósofo de la teoría de la comunicación y tal vez el más penetrante, se refirió ampliamente al problema de lo escrito, es decir, a lo que George Steiner llama «la putrefacción en lo escrito».[18]

Cuanto más ahondamos en lo escrito, mayor es el riesgo de confundir la serpiente con la manzana..., el mensajero con el mensaje. He dicho antes que uno de los signos de una civilización sana es la existencia de un lenguaje relativamente claro en el que todos puedan participar a su propio modo. En cambio, el síntoma de una civilización enferma es el desarrollo de un lenguaje hermético y oscuro que pretende impedir la comunicación. Tal fue progresivamente el caso de los eruditos de la universidad medieval conocidos como los escolásticos. Y lo es también el de cuantos manejan hoy los miles de impenetrables dialectos especializados que existen. Se escudan en la complejidad, dados los grandes avances del presente siglo y en especial los adelantos tecnológicos. Pero no es un problema de complejidad. De hecho, no hay mucha gente ajena a esas tareas interesada en conocer los detalles de la construcción de un jumbo o de la redacción de novelas posmodernas. Lo que se cuestiona es su intento: la disyuntiva entre emplear el lenguaje como medio de comunicación o, alternativamente, controlándolo, utilizarlo como un arma para conquistar el poder.

La inconsciencia –incluso la inconsciencia histérica– no es una característica que pueda sorprendernos en una sociedad corporativista en la que el lenguaje vinculado al poder se concibe como medio para impedir la comunicación.

«Una vida sin este tipo de indagación no vale la pena», afirmó Sócrates en la frase más célebre de su defensa en el juicio. Se refería a la continua indagación sobre sí mismo que implicaba la filosofía pública. Y la filosofía o es tema de público debate, o no es nada. Si simplemente se limita a ser otra corporación especializada, es un flagrante retorno al escolasticismo medieval.

El concepto socrático de una indagación sobre el propio ser no fue ni muchísimo menos una idea aislada en los dos milenios y medio que separan el primero de los dos juicios clave de la historia de Occidente de las revelaciones de Freud y de Jung. Aquellos genios del siglo XII que recuperaron el individualismo real estaban casi obsesionados por este problema.

Aelred de Rievaulx preguntaba: «¿Cuánto sabe un hombre, si no se conoce a sí mismo?», y san Bernardo escribió al papa Eugenio: «Empezad por pensar en vos..., no, mejor dicho, concluid con eso.» Pedro Abelardo escribió un libro titulado *Ética del conocimiento propio.*

Ninguno de estos autores se refería a nuestras evasivas versiones del individualismo o a nuestro egocentrismo creciente. Sus ideas no nacen de la economía ni de mitos eternos inmutables. Veían al individuo como algo real en una comunidad de amigos en el seno de la sociedad.

¿Por qué esa insistencia mía, al reflexionar sobre el siglo XX, en remontarme al siglo XII e incluso más allá, hasta Sócrates? ¿Es una especie de fetiche intelectual para mí?

Yo lo justificaría así. Lo que no cambia en las relaciones humanas son las opciones básicas que se nos ofrecen repetidamente. Estas opciones básicas pueden estar afectadas por las condiciones materiales, pero las condiciones materiales no las crean ni las destruyen.

La oposición básica que plantean la mayoría de esas opciones fue entendida ya en el apogeo de Atenas. Fue, y sigue siendo, la oposición entre Sócrates y Platón. Sócrates..., oral, inquisitivo, obsesionado por la ética, infatigable buscador de la verdad sin esperar hallarla, demócrata, firme creyente en las cualidades del ciudadano. Platón..., escrito, amante de dar respuestas, obsesionado por el poder, en posesión de la verdad, antidemócrata, que sentía desprecio por el ciudadano. Sócrates, el padre del huma-

nismo. Platón, el padre de la ideología. El mayor defecto de Platón es también el secreto de su progresivo éxito político. Se las arregló para unir la inevitabilidad de los Dioses y del Destino homéricos con los recién descubiertos mecanismos de la razón.

No encontrará a menudo esta argumentación porque Platón, que tantísimo escribió sobre Sócrates, consiguió confundirse a sí mismo con el gran mártir. Y lo hizo en beneficio de sus propias ideas. Lo que hace que su Sócrates parezca en ocasiones demócrata y, en otras, antidemócrata. A veces lo vemos en las calles, disfrutando manifiestamente de sus duelos verbales con sus conciudadanos; otras lo encontramos en banquetes aristocráticos haciendo observaciones insultantes sobre la ciudadanía.

El resultado de todo esto es que los platónicos, con su creencia básica en un autoritarismo justificado por la inteligencia y la formación superiores, han podido considerar a Sócrates más o menos como uno de los suyos. Peor aún: han podido aducir el juicio y la ejecución de Sócrates como prueba de que la democracia es una bajeza y los ciudadanos, seres despreciables.

Para quienes se tomaron el trabajo de hacerlo, siempre fue posible desenmarañar a ambos filósofos. La confusión se mantuvo en el lenguaje porque era sólo obra de uno de ellos, pero las acciones de Sócrates indicaban bien a las claras cuál era su postura.

Sin embargo, un libro reciente de Gregory Vlastos ha venido a despejar todas las confusiones. Este libro, titulado *Sócrates: Ironista y filósofo moral,*[19] constituye una de las obras de erudición más importantes de nuestro tiempo. Y es una eficaz y valiosa herramienta para la comunicación y la comprensión de nuestro argumento básico occidental. Vlastos ha tomado todos los textos socráticos y los ha fragmentado en diez tesis distribuidas en tres perio-

dos. Demuestra que el primer Sócrates, o bien está en desacuerdo con los Sócrates medio y final, o bien está tratando de temas distintos. Se evidencia así que el primer Sócrates era una versión razonablemente fiel de las ideas del maestro por parte de Platón, que a la sazón era su joven e impresionable discípulo. Los dos periodos posteriores son del propio Platón, hombre ya maduro, que utiliza a Sócrates como un personaje dramático –una fachada, si gustan– para exponer sus propias ideas.

El primer Sócrates es un populista; el segundo, elitista. Aquél busca el conocimiento mientras confiesa que no posee ninguno; éste busca demostraciones, y está seguro de encontrarlas. El primero prefiere el sistema político ateniense a cualquier otro, mientras que el segundo cataloga la democracia como una de las peores formas de gobierno. En este mismo contexto, los libros II a X de *La República* proponen una complicada utopía, modelo de lo que sería la ideología moderna. Lo que no ocurre, sin embargo, en el libro I de esa misma obra, que es el más antiguo.

Para decirlo con las palabras de Vlasto, «a medida que Platón cambia, hace que cambie también el personaje filosófico de su Sócrates, de manera que absorba las nuevas convicciones del escritor y arguya en favor de ellas con el mismo celo con que el Sócrates de los diálogos anteriores había defendido las ideas que el autor compartía al principio con el original de su personaje».[20]

¿Qué significado tiene todo esto para nosotros, en los años finales del siglo XX? Bueno..., significa que el argumento humanista, individualista, demócrata ha llegado hasta nosotros a través de una línea directa e ininterrumpida desde el mismísimo siglo inicial de nuestra civilización. Con cada afortunada expresión de este argumento al correr de los siglos el lenguaje se torna claro, se refuerza la idea del bien público desinteresado, se identifica al ciu-

dadano como fuente de legitimidad. Y esta línea ética, humanista, democrática se prolonga a lo largo de 2.500 años, libre e independiente de las evoluciones concretas de la economía, la tecnología, el elitismo intelectual y la potencia militar, entre otras expresiones periódicas de la experiencia occidental.

En palabras del propio Sócrates, su objetivo es «determinar la conducta de nuestra vida: cómo debería comportarse cada uno para sacar el máximo partido de la vida.» «¿De qué forma debemos vivir?» «No dejando pasar ningún día sin discutir acerca de la bondad.»

Frente a todo lo dicho, tenemos ya una visión clara de Platón y de los platónicos: un grupo tan variado a través de los milenios como el de los humanistas. De la simple lectura de *La República* (a partir del libro II, por supuesto) se desprende el modelo original de la utopía corporativista que todavía hoy se nos inculca. En la Edad Media encontramos al filósofo-rey de Platón, que se funde con el cristianismo para dar el monarca absoluto.[21] Y tenemos ese mismo elitismo del filósofo-rey en los pensadores del actual movimiento neoconservador. Como observa Vlastos, el socrático «di lo que crees» se transforma en la «concepción meramente instrumental de la justicia» que tenía Platón. A la luz del pasado platónico comprendemos el incómodo silencio de nuestras élites actuales y su concepto hobbesiano de la ley, entendida no como justicia, sino como contrato y temor. Podemos intuir y ver que están en el poder los platónicos.

La oposición Sócrates-Platón puede ser empleada de otra manera más. El joven discípulo, Platón, censuró acerbamente la condena y ejecución de su maestro. Pero planteémonos una de esas preguntas de imposible respuesta: si en aquel año 399 a. C. Platón hubiera tenido la edad de Sócrates –es decir, hubiera sido un setentón– y lo hubie-

ran elegido para formar parte de aquel tribunal de 501 ciudadanos, ¿cómo habría votado? Por supuesto no tengo ni idea. Pero lo que sabemos es que, a la edad de setenta años, aquel gran genio que fue Platón se había convertido en un vendedor de utopías, en un oráculo absolutamente seguro de sus respuestas a las preguntas más absolutas, elitista y autoritario..., amante del orden y desdeñoso de los derechos de los ciudadanos; que despreciaba, en una palabra, al que en la democracia se atrevía a dudar legítimamente.

Sócrates, en cambio, llegó a esa edad avanzada, y a su juicio, rebosante de humor y de ironía, de preguntas y de una aterradora conciencia. Representaba una duda poderosa y, desde el punto de vista de los utópicos, una fuente de desorden.

Todo parece sugerir que a Platón tal vez le hubiera sido difícil emitir un veredicto de inocencia.

Esa pregunta imposible tiene interés para nosotros, para que nos la planteemos a nosotros mismos. O para planteársela a aquellos que buscamos como guías. ¿Cómo hubiera votado, por ejemplo, Allan Bloom? ¿Y Michael Oakeshott? ¿Quién hay de entre los líderes de nuestras élites que no tema vivir con la consciente certidumbre de no saber nada? Si se hubieran visto arrastrados por ese temor que alienta su adicción por las respuestas –o por las soluciones, como las llamamos ahora–, ¿cómo habrían votado?

Tal vez sea éste el momento oportuno de volver a mi análisis de un lenguaje fragmentado en dos partes: la pública y corporativista. Y la corporativista dividida a su vez en retórica, propaganda y dialecto, los tres instrumentos ideológicos empleados para impedir la comunicación.

Es difícil separar los dos primeros. La retórica describe el rostro público de la ideología; la propaganda se encarga de venderlo. Las dos buscan la normalización de lo no verdadero. Cité más arriba el discurso inaugural de George Bush: «Sabemos cómo conseguir una vida más justa y próspera para los hombres en la tierra: gracias a los mercados libres, la libertad de expresión y las elecciones libres.» Como ya dije antes, esta afirmación es incorrecta, tanto por los elementos mencionados como por el orden en que se mencionan. Sin embargo, la misma retórica puede oírse ahora empleada con toda naturalidad por otros gobiernos que profesan otras convicciones políticas. El gobierno liberal canadiense afirmaba en su declaración de política exterior de 1995, como si fuera una verdad evidente, que «los derechos humanos tienden a estar mejor protegidos por aquellas sociedades que están abiertas al comercio, a las transferencias financieras, a los movimientos de población, información e ideas acerca de la libertad y la dignidad humanas».[22] Afirmación incierta de nuevo, como cabe demostrar fácilmente. Hay muchas dictaduras abiertas al comercio, a las transferencias financieras y a los movimientos de población. Pero, sobre todo, notemos una vez más ese orden extemporáneo, con la libertad prendida con alfileres en la cola de una larga lista que describe los derechos humanos protegidos. Este tipo de retórica es del mismo género que las palabras que ya cité de Tony Blair: «El contexto determinante de la política económica es el nuevo mercado global...», y lo que sigue.

Los orígenes modernos de esta palabrería hay que buscarlos en la retórica formal jesuítica del siglo XVI. Su objetivo era ganar credibilidad mediante la sugerencia de autoridad intelectual. Lo mismo vale para este siglo XX. Alfredo Rocco, por ejemplo, uno de los intelectuales más destacados del movimiento corporativista de Mussolini,

argüía que, gracias a la concentración capitalista y a la producción en masa, la sociedad se reconfiguraría «en consonancia con los requerimientos de los grandes imperios industriales y de sus estructuras».[23] Ya es bastante interesante que esto mismo sea exactamente lo que Blair da por hecho y que la afirmación de aquel ideólogo encaje perfectamente con el orden de libertades propuesto por Bush y por el gobierno canadiense.

La retórica es un saber formalizado, recibido. Pero este deseo de imitar la autoridad intelectual implica también la creación de nociones abstractas que oscurecen los hechos reales. Los nazis se cuentan entre los primeros que adoptaron este enfoque.[24] En particular, a la hora de dar descripciones técnicas o empresariales de las tareas especialmente ingratas. La abolición de los partidos políticos se definió como «coordinar todos los engranajes en un mismo impulso». Las víctimas de los campos de exterminio fueron objeto de un «tratamiento especial». Y le hemos tomado gusto a esta descripción mecanicista de los hechos humanos: al despido de trabajadores se le llama ahora «reestructuración de plantilla». Y más gráfico aún es el término que emplean los franceses para lo mismo: *dégraissage;* sí, eso exactamente: eliminar la porquería, la grasa.

Este tipo de abstracción es el resultado lógico de una sociedad fragmentada en grupos de interés. Es verdad que una de las dificultades con que hoy se enfrentan los ciudadanos es la de encontrar algún sentido a lo que se les ofrece como material para el debate público, pero en realidad ese material no es más que la propaganda formalizada de los distintos grupos de interés. Es muy raro que en un debate público de hoy tome la palabra alguien que no se presente como portavoz oficial de alguna organización. ¿Y cómo podrían esos portavoces decir algo que no conviniera a los intereses directos de su grupo? Incluso cuando es-

cuchamos los contenidos de sesudos consejos no nos llega la comunicación del pensamiento: oímos meramente retórica en defensa de quienes los financian.

Y en cuanto a la propaganda pura y dura, el instrumento de venta dirigido directamente al público, es en esencia idéntica al reclamo publicitario. Por cierto, que tenemos cierta tendencia a olvidar que los métodos de la publicidad privada, al igual que los de la propaganda pública, surgieron como una misma cosa en Alemania e Italia durante las décadas de 1930 y 1940.

«La masa no tiene que saber», decía a menudo Mussolini. «Debe creer... Sólo con que lográramos comunicarles la fe de que las montañas pueden ser movidas, aceptarían la ilusión de que las montañas son movibles y, así, una ilusión podría transformarse en realidad.» Sed siempre –aconsejaba– «eléctricos y explosivos».[25] La fe por encima del saber. La emoción por encima del pensamiento.

Una de los axiomas de la propaganda es que, siempre que sea posible, la música y las imágenes sustituyan a las palabras. Lo cual resulta particularmente fácil en la televisión y en el cine, donde las palabras tienen de suyo una importancia terciaria en relación con la imagen y con el sonido no verbal.

Todos tenemos experiencia de lo incontrolables, liberadores o inspiradores que pueden ser los efectos de la música sobre nosotros. O las imágenes, de una forma más directa aún. Son efectos que el lenguaje sólo muy rara vez consigue. Entiéndaseme: no estoy estableciendo una división entre artes superiores e inferiores, sino exponiendo cuáles son sus diferentes balances cuando separamos sus distintas funciones.

Para la retórica, el lenguaje es esencial porque las palabras y sus estructuras se emplean para fijar los parámetros falsos. Para la propaganda, el lenguaje es virtualmen-

te irrelevante. Ésta es la cuestión. La habilidad real de los propagandistas se manifiesta en la manipulación de la música y de la imagen. Estas dos artes pueden tener problemas para formular ideas intelectuales, pero expresan con absoluta naturalidad lo emotivo. Pueden celebrar perfectamente el amor, la religión, el nacionalismo, el patriotismo..., pero también pueden manipularlos para acabar con el pensamiento. No hay nada nuevo en esto. La única novedad es que los propagandistas modernos se han convertido en auténticos expertos en el uso de las imágenes y de los sonidos no lingüísticos de la moderna tecnología de las comunicaciones para provocar sentimientos que sustituyen a la reflexión.

Lo extraño es que las tendencias de la música culta –el arte que en el pasado obró la auténtica magia de una liberación incontrolable– han evolucionado en la segunda mitad del siglo XX hacia un racionalismo árido y mecanicista. Con algunas excepciones notables, muy pocas, el terreno del interés público por la música contemporánea ha sido campo abierto para los propagandistas.

Esas dos fuerzas que hoy identificamos como propaganda política y publicidad comercial se unieron por primera vez en el film de Leni Riefenstahl *El triunfo de la voluntad,* con que celebró la reunión de 1934 en Nuremberg del Partido Nacionalsocialista. Su utilización de la cámara y su forma de yuxtaponer imágenes y música eliminaban cualquier asomo de significación consciente. La gente vio y creyó. Las técnicas de venta de Coca-Cola o ropa interior Calvin Klein derivan hoy directamente de esos métodos, como también deriva de ellos la puesta en escena de la mayoría de los acontecimientos políticos contemporáneos. Muchos de mis lectores reaccionarán tal vez frente a este argumento mío diciendo que se trata de mera publicidad; como dando a entender que es previsible que así sea

y que puede ser ignorada. Pero sería, por desgracia, una ingenuidad. Los costes de producción de la publicidad multiplican por elevados factores los destinados a la programación. Con el dinero empleado en producir un spot de veinte segundos para McDonald's se podrían financiar horas de programación televisiva. Y hablando en estrictos términos de costes, el dinero destinado a imprimir noticias es una fracción del que se paga por imprimir anuncios. La propaganda es, por consiguiente, el propósito. El contenido son los flecos o, si se quiere, el elemento decorativo.

Nada de esto tendría importancia si la propaganda no fuera la negación del lenguaje. Destruye el recuerdo y, por lo mismo, elimina cualquier sentido de la realidad.

No me agrada echar leña a la hoguera de los detractores de la televisión, pero ésta va como anillo al dedo a las características de la publicidad o la propaganda. El torrente de imágenes y sonidos predomina sobre el significado. Existe, ciertamente, una programación seria, pero no es el producto natural del sistema.

En abril de 1995, el presidente Clinton dio su cuarta conferencia de prensa formal, la primera en ocho meses. A mucha gente le sorprendió que sólo la trasmitiera una de las tres grandes cadenas nacionales. Las otras dos siguieron con sus habituales telecomedias. Esto representaba sin lugar a dudas una evolución de aquellos tiempos en que todas las emisoras interrumpían espontáneamente sus emisiones comerciales para comunicar algo que se juzgaba de interés general.

Ese virtual silenciamiento del presidente Clinton y de su mensaje se inscribía, de hecho, en una evolución natural. En una sociedad corporativista sólo importan el interés propio y lo específico. Más aún: quizá sea que la televisión está encontrando su medida auténtica. Pocos meses

antes de esa conferencia de prensa presidencial, un grupo de estudios preguntó a los editores de revistas norteamericanas cuáles habían sido, en su opinión, los sucesos más notables del año. El juicio de O. J. Simpson fue el primero de todos. La huelga del hockey el tercero. Y una reyerta protagonizada por una violenta figura del patinaje artístico ocupó el quinto lugar. De nuevo fueron muchos los sorprendidos por esta lista de prioridades. Pero... ¿acaso no es una expresión normalísima del país occidental más dependiente de la propaganda, es decir, de la televisión? ¿Y no estará agravado este fenómeno por el hecho de que los Estados Unidos tengan ahora el peor sistema de educación pública del mundo occidental?

La existencia de unos sistemas nacionales de educación pública escolar para los diez o doce primeros años de enseñanza es capital para una democracia en la que la legitimidad corresponda al ciudadano. Tal vez esta afirmación suene, de entrada, algo maternal. Pero la realidad es que en todo Occidente –y no sólo en Estados Unidos– nos estamos alejando del principio de una educación pública de alta calidad. Y, al hacerlo, estamos socavando aún más la democracia.

¿Por qué está ocurriendo tal cosa? Teóricamente se debe a la falta de fondos para financiarla. Pero no hay tal restricción para aquellos ámbitos de la educación superior que atraen a las élites corporativistas. Así, mientras se detrae dinero del nivel de la escuela pública para destinarlo a las áreas favorecidas de la enseñanza superior, la calidad de la educación pública disminuye y son cada vez más los padres que optan por las escuelas privadas. Al quitar a sus hijos de los centros públicos, eliminan también todo compromiso real con el sistema y acentúan el cambio. Cierto

que los sistemas fiscales y administrativos correspondientes a los niveles inferior y superior son complejos y técnicamente están separados. Pero lo que se aprecia de lejos es un desvío del interés, del compromiso y de la financiación.

No hay ningún misterio en torno al papel central de la educación pública. Uno de los autores de la Revolución Industrial, Robert Owen, afirmaba ya en los primeros tiempos de aquélla en el Reino Unido que era «el instrumento más poderoso para obrar el bien que jamás haya sido puesto en manos del hombre».[26] Y demostró también en su fábrica-ciudad modelo de New Lanark que era posible obtener grandes beneficios y financiar la educación al mismo tiempo. El propio Adam Smith creía que «la diferencia entre los caracteres más desemejantes, como entre un filósofo y un esportillero, parece proceder no tanto de la naturaleza como del hábito, costumbre o educación».[27] Sin embargo, los actuales seguidores de Smith están en la vanguardia del movimiento para disminuir el esfuerzo público en la educación básica. El tema central gira hoy en torno a la «cualidad», lo que significa de hecho que se debería tender a favorecer a los mejor dotados a través del sistema para incorporarlos a las estructuras de élite. Es el enfoque estándar jerárquico, corporativista.

Pero, curiosamente, todo indica que formar las élites mejor educadas del mundo no contribuye a mejorar un país. Las dos naciones de Occidente que más han adoptado este enfoque –Gran Bretaña y Estados Unidos– son también las que tienen problemas económicos y sociales más persistentes y extendidos.

Pero incluso en los países en que despunta un nuevo interés por la educación pública, éste se centra ampliamente en coordinar la educación básica con las necesidades del mercado de trabajo. Este enfoque aparentemente práctico es, en realidad, ilusorio. La concentración en la

tecnología –en la tecnología informática, por ejemplo– tan sólo logrará crear hornadas de titulados obsoletos antes de empezar a trabajar. El problema, con una tecnología que cambia a ritmo galopante, no se resuelve proporcionando a los estudiantes determinadas habilidades, sino enseñándoles a pensar y dándoles las herramientas del pensamiento para que puedan reaccionar ante los miles de cambios, incluidos los tecnológicos, con que habrán de enfrentarse inevitablemente en las próximas décadas.

Más aún, este movimiento en favor de coordinar educación y trabajo está alentado por la clase dirigente, pública y privada. Pero la crisis en nuestra sociedad y en nuestra economía viene en buena parte de un exceso de dirigentes: un peso muerto con el que debe cargar el resto de la economía. Estos dirigentes –los guardianes del corporativismo– son el consuelo de los niveles superiores de la educación, que continúa fragmentando el saber en especializaciones cada vez más estrechas.

Quienes creemos de verdad en las universidades no debemos renunciar a criticarlas por temor a debilitarlas aún más en una época de crisis. Sería una falsa amistad. Las universidades se han convertido en amplia medida en las criadas del sistema corporativista. Y esto no se debe sólo a las especializaciones académicas y sus impenetrables dialectos, que han servido a su vez para ocultar tras multitud de velos la acción gubernamental e industrial.

Podría hacérseles un reproche mucho más grave: el de haber traicionado una parte importantísima de lo que debe ser la educación superior y la propia misión de las universidades en sentido amplio. Si las universidades son incapaces de enseñar la tradición humanista como parte central de sus más alicortas especializaciones, es que se han hundido otra vez en lo peor del escolasticismo medie-

val. La necesidad de superar el interés propio y la estrechez de miras ha sido siempre un problema entre los escritores y la sociedad. Así encontramos a Dante sermoneando a las élites florentinas por estar «demasiado atentas a la adquisición del dinero».[28] O a Jonathan Swift burlándose de los académicos por su obsesión por las teorías abstractas que, según ellos, tenían que funcionar. En la Academia de Laputa visita el laboratorio de los embotelladores de luz solar extraída de los pepinos y luego pasa a otro donde reina un espantoso hedor. Allí encuentra al...

> ... investigador más veterano de la Academia... Su ocupación era un procedimiento para convertir el excremento humano en el alimento que originalmente es, separando los diversos componentes, retirando el tinte que le da la bilis, haciendo que el olor se evapore y purificándolo de la saliva. Recibía de la Sociedad la donación semanal de un recipiente lleno de heces humanas del tamaño de un tonel de Bristol.[29]

Esto me hace pensar en el trabajo de la Chicago School of Economics acerca del equilibrio natural del mecanismo del mercado. Por alguna razón desconocida, no le da la gana de equilibrarse. Y, sin embargo, los sesudos profesores reciben algo más que un barril de Bristol de mierda y ellos siguen siendo, si se me dispensa la trasposición de imágenes, las vírgenes vestales de la sabiduría económica recibida de los que los precedieron.

El núcleo del problema está aquí en una comunidad universitaria que no enseña a las élites a superar su propio interés y su cortedad de miras. No puede hacerlo porque ella misma se ha decantado hacia el interés egoísta y la estrechez de visión que con tanta facilidad aparecen en el mundo de las corporaciones profesionales.

Esto es especialmente problemático en las ciencias so-

ciales, que han contribuido más que la mayoría de las otras ciencias al auge de la pasividad. ¿Por qué? Pues porque trabajan aún bajo el estigma de ser ciencias falsas. Sus experimentos no brindan progresos medibles al modo de una ciencia real. En lugar de pruebas reales, se ven obligadas a amontonar cantidades abrumadoras de documentación relativa al obrar humano..., pero que en sí no constituyen una prueba y que sólo en pequeña medida pueden tomarse como descripción fiel. Este tipo de materiales no aporta la fuerza ni de la historia ni de la creatividad. Están, por así decir, trabajando sobre pruebas circunstanciales. Que tratan de crear la impresión de ser pruebas auténticas a base de cantidad. Y, con independencia de si son creíbles o no, las ciencias sociales las toman como base de mediciones teóricamente establecidas..., por una verdad demostrada teóricamente. Esta impresión de saber lleva al científico social a una actitud pasiva. Afirman llegar a verdades, pero éstas son demasiado frágiles para que su conocimiento induzca algo distinto de la pura pasividad.

La ciencia política es quizá la principal víctima de este fenómeno, pero lo más importante son las consecuencias de las «verdades» de la economía. «Ser esclava de los pedantes», decía Mijaíl Bakunin, «¡qué triste destino para la humanidad!»

¿De verdad es inevitable esta continua tendencia a la estrechez de miras? ¿El hecho de ir adquiriendo un número creciente de partículas de información requiere este enfoque fragmentador de la educación? ¿Es eficaz? ¿Produce realmente conocimiento? ¿Comprensión? ¿O tal vez este confinamiento introspectivo lleva a lo que llamó Kierkegaard un «rencor despreciable»?

La respuesta de la Ilustración a los escolásticos univer-

sitarios de su tiempo fue que su introspección no funcionaba y se imponía un cambio. Cambio que significaba un retorno a la visión humanista, con mayor apertura a la realidad. El resultado fue un salto en la creatividad, un enriquecimiento del lenguaje y una gran difusión del saber.

Dado que nuestro enfoque actual parece ser una vuelta a los métodos de los escolásticos, no debe sorprendernos la facilidad con que las universidades están encajando en la estructura corporativista. Cada profesión tiene su departamentillo y cada una desempeña su papel limitado y circunscrito a él. Alemania e Italia sufrieron ya este fenómeno durante las décadas de 1930 y 1940. La mayoría de los líderes académicos se apresuraron a colaborar con los nuevos regímenes antidemocráticos y empezaron a producir textos intelectuales para alimentar las ideas corporativistas profesadas oficialmente por los gobiernos.

No pretendo sugerir que nuestras universidades estén hoy llenas de personajes como Martin Heidegger con uniformes nazis. Pero sí que nos hallamos frente a una crisis de lenguaje y de comunicación. Y que las universidades están acentuando esta crisis, en vez de suavizarla. Estamos ante una crisis de conformismo provocada por nuestras estructuras corporativistas, en la que las universidades, que deberían ser centros activos de una crítica pública independiente, tienden a instalarse prudentemente bajo los velos protectores de sus propios gremios. Nos enfrentamos a una crisis de memoria, a la pérdida de nuestros fundamentos humanistas. Y las universidades, que deberían encarnar el humanismo, se muestran obsesionadas por alinearse a sí mismas con las fuerzas específicas del mercado y por continuar su búsqueda de definiciones especializadas con las que creen protegerse de la superstición y el prejuicio. Sin embargo, en una sociedad de especialistas que se dedican a librar entre sí sus perso-

nales duelos en áreas específicas a base de referencias recíprocas, la definición se transforma en un medio de control: en una forma de sustituir la búsqueda del conocimiento por un laberinto de meras señales que lo engloban todo; un complejo sistema de señales de carretera que no conducen a ninguna parte.

Algunos curiosos fenómenos marginales, como el movimiento en pro de lo políticamente correcto, suelen presentarse como atentados contra la libertad de expresión y académica. Sería más exacto describirlos como otro aspecto de las complejas batallas internas que se suceden por conseguir el control de las diversas corporaciones académicas. Batallas retóricas entre escuelas que esconden la lucha por el poder entre las fuerzas corporativistas.

En cuanto al principio de coordinar la educación con las fuerzas del mercado, es obvio que puede ser realmente útil en ciertas circunstancias. Pero, en general, estas circunstancias implican la introducción de disciplinas académicas comerciales –como se hace en las escuelas de administración de empresas– que no le corresponden en absoluto a la universidad. Serían mucho más eficaces si las financiara y dirigiera directamente la industria, como institutos de aprendizaje independientes.

Lo que el enfoque corporativista parece olvidar es que la educación superior está centrada en algo más simple: enseñar a pensar. Un estudiante que se titule con muchas habilidades técnicas pero sin el hábito de pensar carece de una educación universitaria. A estas personas les resultará difícil ejercer como ciudadanos. El abandono de las humanidades en favor de la especialización utilitaria socava la capacidad de la universidad para enseñar a pensar.

Permítanme volver por última vez a la defensa que hace Sócrates de la vida inquisitiva. Aquella famosa frase

suya la pronunció al final de su discurso. Voy a citarla aquí en su contexto:

> Ahora bien, se me podría objetar tal vez: «¿Y callando y renunciando a tu ocupación habitual no podrás vivir en el destierro?» He aquí la cosa que encierra mayor dificultad a efectos de convencer a algunos de vosotros. Porque si digo... que me es imposible renunciar a esa actividad, no me creeréis, por considerar que se trata de una evasiva mía; si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discutir y examinarme a mí mismo y a los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida, eso me lo creeréis todavía menos. Pero una y otra cosa son como os las digo.[30]

A lo cual sólo puedo añadir que Sócrates tenía razón.

III. DEL CORPORATIVISMO A LA DEMOCRACIA

La fuerza más poderosa que posee el individuo ciudadano es su propio gobierno. O gobiernos, porque la multiplicidad de niveles significa multiplicidad de fuerzas.

El individuo no tiene ningún otro gran mecanismo organizado que pueda llamar propio. Existen otros mecanismos, pero reducen el ciudadano a la categoría de súbdito. El gobierno es el único mecanismo organizado que hace posible ese nivel de desinterés compartido que se denomina bien público. Sin este interés predominante, el individuo queda reducido a un ser inferior, alicorto, limitado a la satisfacción de sus necesidades inmediatas. Estará entonces sujeto a otras fuerzas mayores, que se presentarán inevitablemente para ocupar el vacío dejado por la consunción del bien público. Estas fuerzas lo colmarán con algún otro interés rector, que será útil para sus propósitos pero no ya para los propósitos más amplios del ciudadano en cuanto tal. Sería una ingenuidad censurarlas por haber ocupado un territorio abandonado.

Hay quienes hablan del individualismo como si fuera un sustitutivo del gobierno. Hay otros que lo ven como enemigo del gobierno.

Permítanme empezar por lo evidente. Somos más de

uno. Somos más que una familia. Somos más que varias familias. Somos muchas decenas de millones. Existimos, por consiguiente, en sociedades.

Salvo casos raros y temporales, han pasado varios milenios desde que existieron en Occidente antepasados nuestros capaces de vivir fuera de toda sociedad. La apertura del Oeste norteamericano, por ejemplo, fue, para bien o para mal, una de tales excepciones efímeras para un número reducido de personas. En Canadá, en cambio, el Oeste se abrió sin que se destruyeran las estructuras sociales más amplias. Todavía hoy existen algunas personas que viven prácticamente solas en el Ártico en estaciones de investigación o similares. Son unos pocos centenares frente a los millones que sumamos los demás.

El individuo, por consiguiente, vive en sociedad. Ésta es la característica primordial del individualismo. La cuestión está en cuál será la forma que adoptará esa sociedad. Como ya he dicho antes, la cuestión de la forma de la sociedad viene a ser la de dónde radica la legitimidad. Existen cuatro opciones: un dios, un rey, unos grupos o la ciudadanía de los individuos actuando como un todo.

Si esto es así, ¿cómo podrían los individuos ser un sustitutivo del gobierno? En una democracia, son el gobierno. El mito del individuo triunfante y sin ningún género de vínculos es puro romanticismo, y, repitámoslo, el romanticismo está al servicio de la ideología.

Los individuos no sustituyen a las grandes compañías ni derrotan a los grandes ejércitos. ¿Por qué podríamos esperar de ellos que sustituyeran a los gobiernos? Siempre habrá un gobierno, como siempre lo ha habido. La gente suele preguntar: ¿qué tipo de gobierno?, ¿qué grado de gobierno? Pero creo que la pregunta clave debe ser: gobierno..., ¿de quién? Si los individuos no ocupan el puesto que

legítimamente les corresponde, éste será ocupado por un dios, un rey o una coalición de grupos de interés. Si los ciudadanos no ejercen los poderes que les confiere su legitimidad, otros lo harán.

Muchos de los que consideran el individualismo una alternativa creen también que habría que excluir formalmente al gobierno de determinadas áreas. En su lista de exclusiones aparecen en primer término las empresas públicas. Y algunos querrían reducir el gobierno a la mínima ocupación de manejar la violencia: la violencia interior (justicia y criminalidad) y la violencia externa (defensa y asuntos exteriores).

Pero los ciudadanos harían muy bien en preguntarse por qué deberían poner límites artificiales a su única fuerza. El poder que nos negamos a nosotros mismos va a parar a algún otro. Sin embargo, ninguna otra legitimidad es capaz de actuar desinteresadamente. Si la ciudadanía acepta excluirse a sí misma de un terreno dado, está excluyendo la posibilidad de que en dicho terreno pueda tener algún papel el bien público.

Hace un instante mencionaba a los que consideran el gobierno como un enemigo del individuo. Creen que el gobierno ha caído en manos de alguna de las otras tres legitimidades.

Al identificar al gobierno como su enemigo, muchos individuos se han centrado casi exclusivamente en la burocracia gubernamental. Opinan que esa burocracia se ha impuesto. El suyo es un temor perfectamente justificable, puesto que encierra notables elementos de verdad. Pero atacar el problema con ese planteamiento –el gobierno es burocracia y la burocracia es el enemigo, por consiguiente el gobierno es el enemigo– es un error, un error que invita a otros mucho peores.

En realidad, ese razonamiento aparentemente lógico

presenta la clásica falacia del silogismo cuyo término medio no es distribuido. La lógica que implica es tan deficiente que, aunque al estilo de la escolástica medieval, cualquier escolástico la hubiera rechazado como muestra inválida del razonamiento abstracto.

Tampoco tiene especial interés inquietarse por las intenciones teóricamente dudosas de los burócratas. La mayoría de ellos se consideran servidores del bien civil en el pleno sentido de la palabra y están cargados de buenas intenciones. Ni el problema está en que la burocracia pública se haya inflado hasta el punto de volverse incontrolable. El siglo XX ha vivido un *boom* en todos los cuadros dirigentes. Nuestro sistema educativo apunta a la creación de directivos de todo tipo. Dirigentes del gobierno, sí, pero también el mundo de los negocios está dominado por una pesada burocracia de altos cargos. Hasta me atrevería a decir que hoy el problema de ese peso muerto directivo es más grave en el sector privado que en el público. Sugeriría incluso que una de las razones clave de que el sector privado haya sido incapaz de revitalizarse y reinventarse a sí mismo en las últimas dos décadas ha sido la falta de creatividad impuesta por el liderazgo de una clase dirigente de formación administrativa, y no por propietarios creadores. Y la segunda razón clave es que el coste de esa superestructura administrativa es hoy demasiado gravoso para la subestructura productiva. Los administradores están hundiendo la economía con su propia carga.

Es, por lo tanto, una ingenuidad o una trampa por parte de quienes dirigen la lucha contra el gobierno sugerir que la sociedad se vería revigorizada con menos gobierno. La responsabilidad se habría transferido simplemente a una burocracia en el sector privado tan perezosa o más que la pública. Y lo que es más, al demonizar el servicio

civil público, los que tal hacen están oscureciendo la cuestión de la legitimidad del ciudadano y del bien público que sólo esa legitimidad es capaz de lograr. Los ciudadanos se obsesionan tanto por ese aborrecimiento del gobierno, que olvidan que está concebido para ser su gobierno y que es la única fuerza pública poderosa que tienen a su disposición.

Ahí radica la insinceridad de los argumentos de los neoconservadores y de las fuerzas del mercado. El notable éxito que han conseguido en su demonización del sector público ha puesto a gran parte de la ciudadanía en contra de su propio mecanismo. Muchos de nosotros nos hemos alistado en defensa de unos intereses que no tienen particular preocupación por el bienestar del ciudadano. Por nuestro bienestar. Unos intereses que, por contra, reducen al ciudadano a la categoría de súbdito a los pies del trono del mercado.

Una frase de David Hume sintetiza perfectamente este argumento: «Nada es más cierto que el hecho de que los hombres están, en gran medida, gobernados por el interés.»[1] Las interpretaciones de esta frase han tendido, por una parte, a eliminar el inciso «en gran medida» y a utilizar el resto fuera de su contexto con el propósito de sugerir que el bien público es una ficción y que debe prevalecer el interés propio. A la vez que se apunta que el mercado es el mejor servidor del interés propio.

Pero eso no es, en realidad, lo que afirmaba o pretendía decir Hume. Sí, de acuerdo..., Hume era un tanto escéptico a propósito de las cualidades humanas. Y es cierto que creía en «las fuerzas civilizadoras del comercio, que estaban transformando entonces la Europa occidental».[2] Pero trataba de discernir por qué medios podía limitar la civilización con mayor eficacia los efectos del interés propio. Como lo expresa su biógrafo, Nicholas Phillipson:

> Toda la filosofía de Hume, toda su biografía, estuvo orientada al objetivo de enseñar a los hombres y mujeres a buscar la felicidad en el mundo de la vida común, no en el más allá, y a enseñarles a prestar mayor atención a sus deberes para con sus conciudadanos que a un dios supersticioso.[3]

Dios ha sido remplazado hoy por otra ideología llamada mercado. Tal vez Hume sintió admiración por el comercio. Pero jamás lo vio como una divinidad.

Pero, aun tomando por buena la interpretación de Hume que nos ofrecen los teóricos del mercado, ¿por qué tendría eso que animar al ciudadano a abandonar el gobierno en favor del sector privado? Después de todo, si el hombre se rigiera por el interés, los que habrían alcanzado el éxito no tendrían ninguna obligación de preocuparse por el 99 % restante que vive en una gran diversidad de niveles de satisfacción inferiores al suyo.

Adam Smith expuso con mucha claridad cómo actúan las clases adineradas –los «amos» o «dueños», como él los llamaba– en su propio interés siempre que tienen la oportunidad de hacerlo:

> Los dueños, siempre y en todo lugar, están como en una especie de concierto tácito, pero constante y uniforme, de no levantar los salarios del trabajo un punto más allá de su estado común o precio natural. El violar esta especie de pacto se tiene en todas partes por la acción más impopular o más contra el bien común, y por cierto género de baldón para un hacendado o un fabricante entre los de su clase. Es cierto que rara vez se habla de semejantes conciertos y combinaciones, porque lo regular es no causar novedad [en] las cosas que se tienen por ordinarias y sabidas, digámoslo así; pero a veces... se conciertan particularmente para bajar algo los salarios de su

precio regular. Estos conciertos se hacen siempre con la mayor precaución y sigilo hasta el momento mismo de su ejecución...[4]

Quien está hablando es Adam Smith, repito; no Karl Marx.

El proceso descrito por Smith puede sonar muy familiar. El argumento aducido hoy en favor de bajar los salarios es que los salarios altos, dada la competencia a escala global, son autodestructivos. Smith, sin embargo, atribuía la actitud del amo al puro egoísmo: «En realidad, las altas ganancias son por sí más aumentativas del precio de la obra que los salarios altos.»[5]

Mi opinión es que el individuo y el gobierno están unidos por una arteria. Si actuamos con la intención de cortar esa arteria, ya sea sustituyendo el papel central del gobierno u oponiéndonos a él, dejamos de ser individuos para volver a la condición de súbditos. El fracaso de la democracia es, en definitiva, el fracaso del ciudadano, no del político. Porque el político siempre puede encontrar un nuevo puesto en una nueva configuración del poder, como lo prueba la creciente vinculación de los elegidos con los sectores de intereses privados.

Diría incluso que somos ya muchos los comprometidos en este empeño de cercenar nuestras propias arterias..., las de nuestras muñecas y aún las de nuestra misma garganta. Y que si estamos incurriendo en una acción tan necia es, en gran parte, porque nos hemos dejado convencer por nuestras élites de que el sistema democrático es un subproducto del sistema de libre mercado. Por lo que, si el sistema y sus dirigentes –apoyados por sus acólitos en las facultades de económicas de todo Occidente y

por la garrulería abrumadora de sus obsequiosos cortesanos, los neoconservadores–, sus hombres y sus instituciones, nos dicen que hay que introducir tales o cuales cambios..., nos limitamos a decir amén y bajar la cabeza en señal de respeto.

Pues bien: permítanme alzar aquí la mía lo suficiente para decir algo más acerca de las auténticas raíces de la democracia y del individualismo. Me referí ya a nuestros orígenes humanistas en Atenas y a las fuentes de la libertad de expresión. He descrito algunos aspectos de aquel renacimiento en el siglo XII que dio lugar a la moderna liberación intelectual del individuo de su estado de súbdito. Añadamos otros.

Fue un proceso que afectó a muchas partes de la sociedad. La religión, por ejemplo, vivió el auge de la confesión individual. Durante los 1.000 años anteriores, la confesión de los pecados se había practicado rara vez y, en general, bajo la forma de la absolución en grupo. El poder de perdonar los pecados lo tenían los sacerdotes, como intermediarios esenciales entre el hombre y Dios. Pero he aquí que de pronto la confesión oral empieza a generalizarse cada vez más como práctica del individuo. Esto equivalía a reconocer no sólo que los individuos pecaban, sino que tenían el derecho a obtener un perdón individual. Y, lo más interesante de todo, que el énfasis no se ponía en la absolución sacerdotal, sino en una absolución automática por parte de Dios si el pecador era sincero en su arrepentimiento, cosa que, naturalmente, era un asunto entre él y Dios. El hecho, pues, de atribuir tal importancia a las intenciones del creyente significaba una pérdida de la autoridad fundamental detentada por el sacerdote sobre los que hasta entonces habían sido meros súbditos.[6] El desarrollo de este principio de sinceridad, de rectitud de intención, fue clave para el subsiguiente rebrote del individua-

lismo y la democracia. Porque la intención es una forma de conocimiento de sí.

El mismo siglo presenció el auge de los retratos personales: es decir, retratos no pintados ya como estereotipos de la condición social del representado. Los artistas empezaron a firmar con sus nombres; eran individuos, responsables de cada obra plástica, no ya funcionarios. Aparecieron los jurados, en los que los ciudadanos asumieron la responsabilidad de que se hiciera justicia y en los que sus votos contaban. Fue éste un importante paso que se alejaba tanto de la democracia directa (esto es, de la justicia de la masa) como de la justicia jerárquica o cualitativa, en la que el poder de decisión correspondía a los expertos o a los que detentaban la autoridad.[7] En los pueblos, los ciudadanos elegían a sus propias autoridades locales, establecían su propia normativa y la administraban. En las ciudades aparecieron las asociaciones, uniones, cofradías y gremios. Y, al igual que en los pueblos, los miembros de esas organizaciones tenían todos idénticos derechos. Votaban y administraban en pie de igualdad.[8] Unos gremios, pues, que no se parecían en nada a los grupos de interés especializados y jerarquizados que procuró crear el movimiento corporativista en los siglos XIX y XX, y que hoy gozan de tanto poder.

Aquellos gremios originarios condujeron al aumento de los servicios públicos. Santa Maria della Scala –el hospital que se alza en el centro de Siena, en el norte de Italia– ha estado en funcionamiento desde el siglo XI. Lo creó el interés por el bien público, compartido por diversos grupos ciudadanos.

Juan de París escribía pocos años más tarde que los «instintos naturales» *(instinctus naturalis)* de los individuos los impulsaban a formar comunidades que constituían el Estado.[9]

En el mismo siglo XII, Aelred de Rievaulx hablaba de los tres amores: el amor propio, el amor a los otros y el amor a Dios. Estos tres amores, «aunque obviamente distintos, están tan admirablemente encajados el uno en el otro que no sólo cada uno de ellos se encuentra en todos los demás, sino que cuando tienes uno los tienes todos, y si uno falta, faltan todos».[10] Nótese que estos tres amores no tienen nada que ver con la fe, la esperanza y la caridad, las virtudes estándar jerárquicas del fiel creyente, tal como las proclamaba la Iglesia. Y nótese también que la fe y la esperanza eran virtudes pasivas, como expresiones de la fe y la esperanza del creyente en lo que recibiría de los poderes divinos. Hasta la propia caridad era también pasiva para la inmensa mayoría de las gentes de entonces, quienes rara vez se hallaban en disposición de ser algo más que receptores de la caridad moral, ética y concreta de las élites.

En esta misma época surgió la poesía amorosa para celebrar la relación singular entre hombre y mujer. Y renació asimismo la sátira, herramienta básica del ciudadano individuo.

Con el tiempo, el renacimiento humanista del individuo del siglo XII sucumbió frente al asalto de una burocracia de juristas católicos que habían acometido la empresa de reorganizar el papado. Las familias regias empezaron a arrebatar el poder a los ciudadanos en un intento de centralizar sus reinos. En los círculos humanistas surgió un cierto sentimiento de amargura, particularmente contra los arribistas profesionales..., los cortesanos especializados de entonces.

Pero ni aun así murió el movimiento humanista. En el siglo XIII, la Carta Magna hizo mucho más que asentar el poder en los barones. En su párrafo 39, en concreto, se establecieron los derechos de todos los hombres libres, que,

en esencia, venían a decir que ningún hombre libre podía ser sometido a la autoridad al margen de la ley. Con los años, la expresión «ningún hombre libre» se amplió rápidamente a «ningún hombre» (estatutos de Eduardo III, 1331) y, en seguida, a «ningún hombre de cualesquiera estado o condición» (1334).

Tomás de Aquino acuñó inteligentemente el concepto de lo natural frente a lo sobrenatural; es decir, el ciudadano frente al fiel cristiano. Lo natural estaba regulado por las virtudes helenísticas activas: justicia, templanza, prudencia y fortaleza; lo sobrenatural por las pasivas y oficiales virtudes católicas de la fe, la esperanza y la caridad. Esto significaba que el ciudadano individuo podía participar ahora en los asuntos públicos sin verse abrumado por las exigencias o creencias de su fe cristiana.

Pocos años después, Dante declaraba en su *Monarchia* que «el hombre solo era el miembro constituyente de la *civilitas* humana», y Marsiglio de Padua añadía que, «actuando en su totalidad como una comunidad de ciudadanos, [los hombres] poseyeron ahora la soberanía, porque sólo ellos fueron considerados portadores del poder original».[11]

Este movimiento humanista sufrió, en conjunto, un breve retroceso y luego se vio impulsado nuevamente con las traducciones de la Biblia en el siglo XVI, que arrancaron de las manos de la autoridad el poderoso instrumento del lenguaje para ponerlo en las del individuo. Parte de esta nueva corriente humanista fue liderada por Erasmo; otra parte por el Renacimiento italiano. El siguiente frenazo vino con la Reforma y su reforzamiento de la autoridad. El resultado fue una oleada de pesimismo o pasividad, derivada de la teoría de la predestinación. Casi al mismo tiempo, Ignacio de Loyola y los jesuitas alentaban el fuego de la Contrarreforma adaptando la razón a sus fines..., minando el humanismo y el individualismo.

Pero entonces la revolución en la Inglaterra de mediados del siglo XVII alumbró y empujó al primer plano a una clase enteramente nueva, pues quienes apoyaron a Cromwell no fueron los adinerados ni las grandes familias, sino el pueblo y la pequeña nobleza rural. Cuando, avanzado ese mismo siglo, comenzó a perder fuerza la idea del infierno, con su amenaza del fuego eterno, empezó a abrirse paso la idea de que la mayoría de los hombres eran merecedores del cielo. Y esto, a su vez, impulsó las teorías sobre la democracia.

Advertirá el lector que en todo este proceso no hemos mencionado ni una sola vez el papel de la economía, por no hablar ya de asignarle un papel determinante. La razón es sencilla: simplemente, porque no lo tuvo. Como tampoco intervino en todo el movimiento de la Ilustración.

En general, la democracia y el individualismo han avanzado a pesar, y a menudo en contra, de los intereses económicos concretos. Una y otro se han basado en el sacrificio financiero, no en el lucro. En la propia Atenas, gran parte de los 7.000 ciudadanos que participaban regularmente en las asambleas eran granjeros que tenían que perder varios días de trabajo para acudir a la ciudad a conversar y escuchar.

¿Cómo, pues, hemos podido incurrir en el dislate de tomar en serio a alguien como el economista Milton Friedman, que va por ahí equiparando, de forma tan necia como inmadura, democracia con capitalismo?

Supongo yo que la respuesta a la pregunta anterior pasa por decir que la otra visión –la tradicional visión antidemocrática– ha venido avanzando lentamente, tras una gran diversidad de máscaras, durante buena parte de este siglo. Mussolini encontró apoyo financiero en las grandes

empresas industriales prometiéndoles que, una vez llegara al poder, prescindiría de la democracia para conseguir que Italia floreciera y que su gobierno fuera eficaz. Ya Émile Durkheim, uno de los fundadores de la sociología, había planteado las estructuras ideales del corporativismo, en el que el Estado y los grupos de interés serían como una misma cosa. «El gobierno de la empresa garantiza al Estado una ciudadanía deferente ... y así lo libera para gobernar sobre el principio de la "moralidad misma ... no de la deformación que ésta sufre al encarnarla en prácticas actuales que sólo pueden expresarla imperfectamente" porque "están reducidas al nivel de la mediocridad humana."»[12] Al hablar de «prácticas actuales» y «mediocridad humana» se está aludiendo a la democracia.

El padrino del neoconservadurismo, Michael Oakeshott, tras dar abundantes muestras de su desprecio por la democracia, desacreditaba la ideología y la razón en favor del sentido común y de la experiencia práctica. Pero cuando abordaba los temas económicos, se convertía bruscamente en lo que sólo se me ocurre definir como un ideólogo racionalista que considera la economía una abstracción científica completamente independiente de las realidades de la sociedad humana. Veamos lo que manifiesta:

> La economía no es un intento de generalizar los deseos humanos o el comportamiento humano, sino de generalizar los fenómenos de los precios. Y cuanto más prescinda del mundo específicamente humano, cuanto más descarte el vocabulario alusivo a ese mundo, más inequívocamente establecerá su carácter científico.[13]

Así pues, el orden social debería fundamentarse en la experiencia humana salvo, inexplicablemente, en el caso de la economía. Porque a ésta habría que tratarla como una verdad científica de carácter absoluto.

Los años treinta, cuarenta y cincuenta del presente siglo han visto afanarse a docenas de corporativistas y teóricos del mercado. Mijail Manoilesco, Alfredo Rocco, Friedrich von Hayek... Lo que los unía a todos ellos era una devoción religiosa por el mercado y la incapacidad de considerar el gobierno como la fuerza legítima del ciudadano. Es decir, que su incapacidad para ver lo humano como algo no movido sólo por el interés les impedía imaginar un conjunto de desintereses activamente organizado, es decir, el bien público.

Es como si la Revolución Industrial hubiera provocado un severo trauma mental, que aún perdura en ciertas personas y les produce amnesia. Para éstas, la historia moderna se inicia con una gran explosión: la Revolución Industrial. Es, por supuesto, un enfoque ideológico totalmente estándar: una estrella cruza el firmamento, un meteoro hace explosión..., y la historia comienza de nuevo.

El resultado es que todavía hoy aparecen expertos en empresariales, como Peter Drucker, que no tienen empacho en declarar que «el Estado nodriza es un total fracaso».[14]

Pues no señor, no es así. Y en mucho de cuanto hace, funciona muy bien. Es cierto que se han producido últimamente algunos problemas serios, debidos en parte al liderazgo empresarial y en parte a los excesivos cambios acumulativos experimentados durante un periodo de tiempo demasiado largo. Pero añadamos que en ninguna parte se ha llegado a dar algo más que un Estado nodriza parcial. Tampoco exageremos la realidad.

Pero... ¿qué sentido tiene el deseo de demolerlo todo antes de considerar la forma de reparar o consolidar lo existente? Sólo puede explicarse como una exigencia de la ideología. Quienes tienen una visión milagrosa del mundo creado en siete días –o, en este caso, desde la Revolución

Industrial hasta hoy– reclaman una ruptura total para afirmar su modelo. Y en el corazón de este modelo, centrado en el mercado o corporativista, está la idea del interés y la negación del desinterés.

Lo que estoy describiendo no es un problema nuevo. Ya me he referido a Dante, que a finales del siglo XIII fustigaba a las élites florentinas por estar «todos demasiado atentos a la adquisición de dinero». En 1993, el director saliente del servicio secreto francés (la DGSE) se dirigía a una asamblea de sus agentes y les decía que la situación más peligrosa con que tenían que enfrentarse era con «la extraordinaria avidez de dinero en todas sus formas» y «la corrupción de las élites». Afirmaba asimismo que «las clases gobernantes –política y económica– en gran parte del mundo trataban el dinero como si no tuviera ningún olor», de manera que el dinero limpio se mezclaba con el criminal.[15] Esta declaración sorprendentemente dura en boca de un funcionario público –y, recuérdenlo, en el último día de ejercicio de su cargo– no es, sin embargo, una descripción llamativa de una sociedad que sólo cree en el interés propio.

Pero no se trata sólo de que el corporativismo reduzca la sociedad al interés egoísta; hay mucho más detrás de él. Cuando repaso las primeras y las recientes definiciones sobre lo que tenía que ser el corporativismo, me asombra comprobar lo mucho que nos hemos aproximado al cumplimiento de sus propósitos.

En primer lugar está la constante confusión entre industrialización, capitalismo y corporativismo; un género de confusión que debería volver loco a un economista moderno, pero que no lo inmuta porque los tres conceptos encajan de forma cómoda y flexible. Los tres están orientados al interés. Ahora se consideran referidos a la organización y al capital.

Recordémoslo: el origen del corporativismo en la segunda mitad del siglo XIX se basaba en dos cosas: en el rechazo de una democracia basada en el ciudadano y en el deseo de reaccionar de forma estable a la Revolución Industrial. Estos motivos originarios evolucionarían hacia el deseo de conseguir una sociedad empresarial estable y jerárquica.

Oigamos de nuevo a Émile Durkheim. Las corporaciones han de convertirse en la «división elemental del Estado, en la unidad política fundamental.» Ellas «borrarán la distinción entre lo público y lo privado, diseccionarán la ciudadanía democrática en agrupaciones funcionales separadas que ya no serán capaces de ejercer una acción política conjunta». A través de las corporaciones se conseguirá que «la racionalidad científica alcance la posición que le corresponde como creadora de la realidad colectiva».[16]

Todo esto suena a palabrería confusa. Pero pensemos en nuestra sociedad. ¿Cómo se toman hoy las decisiones reales? A través de negociaciones entre los grupos de interés y especializados. Éstos son las unidades políticas fundamentales. Los ciudadanos que se encumbran, los ciudadanos que conquistan responsabilidades, que tienen éxito, entran a formar parte de esas unidades. ¿Qué ocurre con la distinción entre lo público y lo privado? Que se está evaporando a marchas forzadas tal diferencia. Los servicios gubernamentales están pasando a empresas privadas. Y el gobierno, por su parte, está adoptando los criterios y métodos de la industria privada. En cuanto a los individuos, de un tercio a la mitad de ellos –los que forman parte de la élite directiva– están castrados en su condición de ciudadanos porque sus profesiones, sus contratos de trabajo y la atmósfera general de lealtad corporativa les imposibilita cualquier participación a título individual en la escena pública.

Veamos ahora cuáles eran los tres principales objetos del movimiento corporativista en Alemania, Italia y Francia en la década de 1920. Como fueron desarrollados por aquellos que se comprometieron en la experiencia fascista:

1. trasladar el poder directamente a los grupos de interés económicos y sociales;
2. impulsar la iniciativa empresarial en ámbitos normalmente reservados a las instancias públicas;
3. borrar los límites entre el interés público y el privado: esto es, combatir la idea de la existencia de un interés público.[17]

Se diría el programa oficial de la mayoría de los gobiernos actuales de Occidente.

O veamos, por último, lo que afirmaba Philippe Schmitter, que publicó en 1974 un artículo titulado «Still the Century of Corporatism?».[18] Su aparición fue el detonante creador de toda una pléyade de académicos que se pusieron a elaborar lo que llamaron el «neocorporativismo». Y que emprendieron de consuno la tarea de legitimar un corporativismo que había sido intelectualmente inaceptable desde 1945.

En la teoría de Schmitter tiene un papel clave el concepto de «representación del interés». Pero todo cuanto escribe se basa en el supuesto de «la erosión/colapso de la democracia liberal».

Schmitter y los demás parecían dar por sentado que este nuevo corporativismo implicaría un arreglo entre el gobierno y el sector privado. Que concebían, tal vez, como algo semejante a lo que los británicos trataron de conseguir en la década de 1970, cuando los sindicatos, las empresas y el gobierno se sentaron a discutir exhaustivamente

el problema. Con un profundo desconocimiento de la realidad, o una interpretación de ella por completo errónea, estos apologistas aducían el ejemplo de Suecia, donde el arreglo que propugnaban se había llevado a cabo, según ellos, con un éxito mucho mayor. Pero lo que no veían era el creciente aislamiento de los grupos de interés especializados en que se fraccionaba cada vez más el sistema y la apertura de fronteras, que haría del corporativismo un asunto internacional en el que los gobiernos y los trabajadores desempeñaban un papel progresivamente menor.

Lo curioso del caso es que esta pequeña tropa de académicos dispersa por todo el mundo sigue cuestionando los méritos del corporativismo «estatal», que considera una dictadura, frente al corporativismo «social», que merece todos sus elogios porque *sólo* arrebata al ciudadano algunos de sus poderes democráticos. Jamás, empero, se les ocurre debatir si es bueno para los ciudadanos y la democracia perder *algún* poder. O si la democracia tiene en la actualidad *suficiente* poder.

Si algo hay notable en el corporativismo es su fortaleza. Lo que estamos viviendo hoy es su tercer o cuarto intento de alcanzar el poder en poco más de un siglo. En cada una de las ocasiones anteriores fue rechazado –como lo fue durante la Segunda Guerra Mundial–, para reaparecer a los pocos años replanteado y más fuerte.

Como reaparece también, bajo un nuevo aspecto, su modelo de fuerte caudillo corporativista. Basta ver al actual líder del neofascismo italiano, Gianfranco Fini, cuyo papel en el gobierno tiene hoy una importancia clave, y que pone especial empeño en presentarse como un banquero o un hombre de negocios impecablemente trajeado. O a Jörg Haider, que encabeza hoy el movimiento neofas-

cista austriaco y que ha contado con el apoyo de la cuarta parte de los votantes en las elecciones nacionales: parece un astro del cine, y ciertamente ha diseñado su imagen pública al estilo de un actor del estrellato cinematográfico. Está claro que se trata de simples rasgos anecdóticos de la más reciente oleada del corporativismo. Después de todo, el sistema es idéntico en todo Occidente, donde, en la mayoría de los países, vemos en el poder a políticos de partidos perfectamente normales.

Pero lo importante, lo que no se dice, es que en ningún país occidental se ha propuesto a los ciudadanos elegir el corporativismo; y mucho menos que exista alguno en donde éstos hayan optado por él. Simplemente se está introduciendo subrepticiamente entre nosotros, cada día más.

Bismarck jugó decididamente la carta corporativista cuando fue canciller alemán en la segunda mitad del siglo XIX, y la esgrimió siempre como una amenaza contra los miembros del Reichstag democráticamente elegido. Dio a entender incluso, a través de terceros, que estaba dispuesto a recurrir hasta el *coup d'état*[19] para cambiar el sistema. La atmósfera que dejó tras de sí debilitó indudablemente el Reichstag tanto en la etapa que precedió como en la que siguió a la Primera Guerra Mundial.

Podría decirse que nos hallamos ahora en mitad de un *coup d'état* a cámara lenta. La democracia se está debilitando; pocos habrá que disientan de esta apreciación. El corporativismo cobra cada día más fuerza; basta mirar alrededor para comprobarlo. Y, sin embargo, nosotros no hemos elegido este rumbo para nuestra sociedad, por más que nuestras élites se encuentren la mar de satisfechas con él.

Mussolini decía que «la libertad estaba bien para los hombres de las cavernas, pero la civilización significó una disminución progresiva de las libertades personales».[20]

Ciertamente, tenía un sexto sentido para complacerse en lo peor de nuestro siglo XX.

Porque la realidad es que el corporativismo está forjando una sociedad conformista. Que es una forma moderna de feudalismo sin ninguna de las ventajas del primitivo sistema de los gremios urbanos, donde jugaban un papel importante la obligación, la responsabilidad y los modelos. No es sorprendente que países como Japón, Corea o Singapur florezcan en semejante atmósfera: son la expresión cabal del Estado corporativista o de una dictadura benévola.

En cuanto a nosotros, estamos retornando a nuestra condición de fieles siervos de la Iglesia. Y seguimos debatiendo la vieja cuestión –que siempre ha estado vigente entre nosotros desde los tiempos de Gregorio Magno en el siglo VI– de si debemos obedecer al superior aun en el caso de una orden injusta.

La lenta emergencia de este corporativismo estrictamente moderno puede observarse en nuestros reiterados intentos, en el pasado medio siglo, por resolver el mencionado problema de la obediencia. Al término de la Segunda Guerra Mundial se montó un gran espectáculo en Nuremberg en el que fueron juzgados y condenados cargos y militares alemanes por haber obedecido órdenes superiores. Hoy nos inundan los juicios e investigaciones que dan vueltas a esa misma cuestión de la obediencia debida. ¿A quién debemos condenar porque se haya empleado sangre contaminada en nuestro sistema sanitario? ¿A quién responsabilizar del accidente de un coche o un avión por culpa de una pieza defectuosa?

Todos –o casi todos– somos empleados de algún tipo de empresa, pública o privada. Pues bien: el hecho es que cada vez se dictan más sentencias absolutorias en favor de aquellos que han obedecido órdenes superiores. ¿Por qué?

Porque en nuestra sociedad se está imponiendo cada día más el criterio de que la obligación social no es la obligación principal del individuo. Que éste debe, ante todo, lealtad a la corporación. Como lo describió Jung, estamos viviendo un «suave e indoloro retroceso al reino de la infancia, al paraíso en que velaban por nosotros nuestros padres». ¿Cómo ha sucedido?

Simplemente, porque «todos los movimientos de las masas se efectúan con la máxima facilidad hacia abajo por el plano inclinado de los grandes números. Donde hay muchos, hay seguridad; lo que creen muchos..., por fuerza tiene que ser cierto».[21]

Solemos concebir la sociedad de masas en términos marxistas o en los de la moderna tecnología de la comunicación. Pero nada podría parecerse más a una masa totalmente controlada que una sociedad corporativista. Max Weber, cofundador con Durkheim de la sociología y el corporativismo modernos, predijo la aparición de un mundo de directivos eficientes y exactos, perfectamente entrenados para resolver todos los problemas.

Siempre hubo otro punto de vista, por supuesto. Flaubert describió esta «manía por las conclusiones» como «uno de los impulsos más inútiles y estériles de la humanidad».[22] Y la juzgaba –a esta misma manía que ahora se considera una de las cualidades más deseables en un directivo– una forma menor de religiosidad. Los que están en posesión de la verdad deben tener la respuesta para todo.

Cada día encaramos esta verdad. Oímos a los expertos nucleares, por ejemplo, responsabilizar de los problemas de su industria a los «grupos ecologistas radicales» que «juegan hábilmente con los factores de "ignorancia" y "miedo" presentes en la mentalidad de la gente».[23] Dando, naturalmente, por sentado que esa «gente» jamás podría

saber lo suficiente para comprender y que, por lo tanto, no vale la pena malgastar esfuerzos en explicarle las cosas.

México se ha hecho en los últimos años con una nueva generación de estos dirigentes, casi todos formados en Estados Unidos. Conocidos como «los perfumados», han tenido a su cargo el programa de modernización radical del país. Cuando a finales de 1994 se produjo el colapso del peso y la economía mexicanos, esos nuevos dirigentes fueron, por lo menos en parte, responsables de la crisis. Pero la actitud de los corporativistas fue de una lealtad cerrada. El subsecretario de Comercio Exterior de Estados Unidos, Jeffrey Garten, compareció en público para declarar que tenía plena confianza en ellos (la factura de la crisis iba a pagarla Estados Unidos). Y llegó a afirmar que aquellos tecnócratas mexicanos formados en Estados Unidos eran «uno de los vínculos más importantes que existen entre los Estados Unidos y los equipos económicos de prácticamente todos los países latinoamericanos. Bajo ninguna circunstancia pueden derivarse de ellos otras cosas que no sean grandes ventajas».[24]

Pues bien: esto es casi a la letra lo que afirmó el mariscal de campo sir William Robertson, jefe del estado mayor imperial británico, de los oficiales de los estados mayores aliados al término de la Primera Guerra Mundial. Aunque la mayoría de los soldados y oficiales combatientes los consideraban responsables de una prolongada carnicería y reos de la acusación de gravísima incompetencia.

Nada de cuanto vengo describiendo es una simple cuestión de enfrentamiento de las izquierdas y las derechas. El corporativismo corta los frentes políticos. Las voces oficiales de la reforma son tan parte de la estructura como las voces de la derecha. Fíjense, por ejemplo, en el

intento liberal norteamericano de montar una estructura de atención sanitaria decente. Primeramente, el pueblo eligió como presidente de Estados Unidos a un candidato que, como principal elemento de su campaña, abogaba por la reforma de la atención sanitaria. Una vez en el poder, ese mismo presidente pidió ayuda a las élites interesadas, quienes le diseñaron una nueva estructura de asistencia sanitaria que era como una pesadilla de tecnócrata. Ni sus propios partidarios eran capaces de entenderla. El presidente llevó a debate esa propuesta, y fue rechazada de un papirotazo.

¿Cómo? ¿Por qué? En gran parte porque el enfoque de la reforma había sido tan corporativista, tan tecnocrático, tan complejo, que la mayoría de los que tenían que decidir –incluso los que estaban a favor– no pudieron implicarse en el debate.

Pero la cuestión que quedó planteada a la postre era mucho más grave. Los norteamericanos habían elegido un presidente con la intención de hacer algo concreto. Y éste se veía impedido para hacerlo, no ya por el Congreso, sino por la estructura corporativista. ¿Podrá decirse que un país en el que ocurre tal cosa está funcionando como una democracia?

Uno de los caminos para responder a esta pregunta es observar el efecto del corporativismo sobre los elegidos como representantes del pueblo.

La idea corporativista de que los representantes elegidos representan meramente intereses ha llevado a estos intereses a presionar de manera directa sobre los políticos. Y el resultado ha sido un notable crecimiento de la «industria» del *lobby,* cuyo único propósito es convertir a los representantes elegidos y los altos cargos jubilados a los intereses particulares del grupo de presión. En otras palabras, el florecimiento de una actividad destinada a co-

rromper a los representantes y servidores del pueblo para que se desentiendan del bien público.

Ésta es una tarea realizable a largo o corto plazo, con ingresos en efectivo en cuentas corrientes o fines de semana en el campo, con ofertas de trabajos o altos cargos de dirección que serán efectivos cuando el político se retire. Una vez aceptado el principio de corrupción legalizada, los métodos de corrupción resultan ser inagotables, como se puso de relieve en la cúpula del anterior gobierno canadiense. Cuando escribo esto, los parlamentarios conservadores de Londres están que trinan porque tal vez tengan que declarar lo que ganan, aparte de su sueldo, como «consejeros parlamentarios» de empresas privadas. Hasta pudiera ser que se les prohibiera continuar siendo agentes pagados de los grupos de presión. Pero no parece que el caso del Parlamento británico sea peor que el de otros parlamentos.

A juzgar por lo que se ha visto con los nuevos partidos gobernantes en Italia y con los neogaullistas en Francia, se diría que en todas partes ocurre con frecuencia que los gobiernos recién elegidos con programas de «limpiar de arriba abajo la casa» han estado chupando del bote desde antes de acceder al poder.

Lo importante de estos ejemplos no es demostrar que los políticos son corruptos, sino sugerir que el disgusto que sentimos por nuestro sistema proviene en gran parte del prolongado socavamiento a que está sometido el sistema representativo por parte del corporativista. Los elegidos saben que el poder se les ha escapado de las manos para ir a parar a las de otros. Y su frustración, por expresarlo con una palabra en la que cabe todo, los lleva a intentar aprovecharse de la situación y conseguir cualquier otra cosa. Están siendo corrompidos en un sentido mucho más profundo que el meramente financiero.

Cromwell decía que «al rey no le cortaron la cabeza por ser rey, ni se arrumbó a los lores por ser lores..., sino porque no cumplían su deber». Porque, en vez de ello, se aliaron con un grupo de grandes capitalistas londinenses, que les prestaban dinero a cambio de títulos y de privilegios.[25]

Podría decirse que prácticamente todos los políticos creados por los guionistas del cine y de la televisión en la última década están cortados por el mismo patrón: son todos venales, corruptos, oportunistas, cínicos, cuando no algo mucho peor. Poco importa si estas imágenes de ficción son precisas o exageradas. El sistema corporativista está ganando la partida en todos los frentes: directamente, a través de la corrupción, e indirectamente con el deterioro provocado en el respeto de los ciudadanos por el sistema representativo.

Y, sin embargo, en ningún parlamento de Occidente se han emprendido acciones algo más que marginales para abordar este problema. Es como si desde dentro del sistema sólo pareciera posible tratar los detalles de la corrupción..., mediante registros de intereses, declaraciones de bienes, etcétera. Pero, visto desde fuera, todo el sistema resulta intolerable y el pueblo está perdiendo confianza en él a la espera de algún cambio fundamental. Lo mismo podría decirse de la gran mayoría de los elegidos. Tampoco a ellos les complace este deterioro del sistema y muchos son tan honestos como el ciudadano medio. Pero el sistema parece incapaz de librarse de los tentáculos de eso que algunos corporativistas como Schmitter definieron admirablemente con la expresión «representación de intereses».

A pesar de lo cual, los gobiernos continúan prestando servicios que son y han sido históricamente mejores a largo plazo que los prestados por el sector privado. Nuestras vidas están arropadas por estos servicios, que funcionan con tanta suavidad que apenas los notamos.

Ahora bien, a imitación del mercado, el gobierno se está afanando en transformarse y adaptarse a los criterios del mundo empresarial. Aunque no está muy claro cuáles sean estos criterios y qué ventajas tengan para el servicio público. El fallo de esta lógica se aprecia en las cosas más simples. Por ejemplo, hay ahora cierta tendencia a referirse al ciudadano como cliente del gobierno: el cliente de la policía; el cliente del bombero o del agente sanitario... Pero nosotros no somos clientes. No hemos entrado en una tienda a pensar si compramos o no. Ni tampoco vamos a hacer una compra y marcharnos luego. Ni siquiera cabe decir que seamos clientes con contratos de servicios a largo plazo (frente a los no muy largos habituales en el mundo de los negocios). Somos los propietarios de los servicios en cuestión. Nuestra relación no depende de una adquisición ni es evaluable en dinero, sino que es de responsabilidad. No sólo es erróneo decir que somos clientes de los servidores públicos, sino que, en realidad, somos sus patronos. Y, puesto que esta manía por utilizar términos del mundo de los negocios es incontrolable, diré que el término más preciso para describir al ciudadano sería el de accionista. Inexacto, por otra parte, porque 1) no podemos comprar ni vender nuestras acciones (son nuestras de por vida), y 2) no las poseemos para obtener un lucro de ellas.

Esta pequeña licencia lingüística con la burocracia muestra cuán desencaminado va esencialmente el sistema corporativista. Una vez que el principio de la dirección por la dirección se ha impuesto, la organización, cualquiera que sea, empieza a corretear sin rumbo, pasando de un sistema experto a otro, obsesionada por resolver problemas pero sin plantear ningún problema en sus justos términos. Y a controlar, naturalmente. Todo es cuestión de controlar. Pero el control, como la eficiencia, es un aspecto se-

cundario o terciario, mucho menos importante que la política, el propósito y, por ende, la eficacia.

Tal como ha dicho Léon Courville, presidente de la Banque Nationale du Canada, el principal objetivo del dirigente es eliminar la incertidumbre; con lo que olvida que la incertidumbre es esencial para una acción fructífera.[26] Los dirigentes de hoy están poseídos por un terrible miedo al error, porque en una estructura piramidal no se admite la posibilidad de error. La dirección versa sobre sistemas y cuantificaciones, pero no sobre política y personas.

El propio Robert McNamara, al principio de un largo mamotreto destinado a narrar sus torpezas en Vietnam, hace una pausa para hablar de la cuantificación como si se le hubiera revelado de pronto: «Al presente, veo la cuantificación como un lenguaje destinado a añadir precisión a los razonamientos sobre el mundo.»[27] Con su récord de contabilidad de cadáveres de soldados norteamericanos repatriados, entre otras estadísticas, pienso que tendría que haberse mostrado algo menos ufano en su juicio. Pero es que la obsesión de cuantificar acaba convirtiéndose en superstición.

A pesar de su récord cuantificable de errores, McNamara sigue siendo en muchos aspectos la estrella de los hombres del sistema. En plena guerra de Vietnam se descolgó con un discurso que fijaba las creencias del sistema y las de algunos integrados en él:

> La verdadera amenaza para la democracia está en la falta de dirección [de la sociedad]. ... Dirigir mal la realidad [es permitir que] la arbitrariedad..., la agresividad..., el odio..., la ignorancia..., la inercia... [o] cualquier otra cosa distinta de la razón [configuren la realidad]. Si no es la razón la que gobierna al hombre, el hombre queda muy por debajo de sus posibilidades.[28]

La palabra clave en ese texto es «gobierna». El hombre debe ser gobernado. Tal es la visión hobbesiana, corporativista. Si no los mantenemos controlados, el hombre y la mujer harán locuras. Algún tiempo después McNamara dejó el Pentágono y pasó a aplicar este mismo sistema en el Banco Mundial. Y allí tuvo un papel destacado en la creación de la crisis de la deuda del Tercer Mundo. Años antes había afirmado: «Dirigir el Departamento de Defensa en nada se diferencia de dirigir la Ford Motor Company o la Iglesia católica, por ejemplo.»[29] Perfecto resumen de la estructura mental que subyace en el corporativismo. Aunque su carrera es la prueba más elocuente de que no tenía razón.

Pero no tiene objeto satanizar a McNamara. Es meramente una desgraciada y extendida catástrofe en un sistema mucho más desgraciado y extenso. Su propio ídolo, John Kennedy, creyó firmemente en el enfoque empresarial y no dudó en utilizar todos los nuevos métodos. Evitaba, por ejemplo, las reuniones del gabinete. Aunque los miembros del gabinete representaban un elemento formal dentro del sistema democrático –una mesa de consejeros aprobada por los mecanismos previstos en la Constitución–, Kennedy prefería entrevistarse con ellos por separado, con objeto de controlar su propia agenda y dedicar el resto de su tiempo a sus cortesanos. Las abultadas Casas Blancas de Ronald Reagan y George Bush –con sus 1.300 cortesanos– fueron descendientes directas del Camelot de Kennedy.

No es ninguna novedad esta hipertrofia de las burocracias..., sustitutiva de una dirección. Desde los tiempos del Imperio romano han tendido a crecer incontrolablemente y a perder su sentido. No estoy criticando el hecho sino describiéndolo como característico.

Lo que sí es nuevo es la devoción que profesan hoy todas las élites por la ética de la burocracia –es decir, por la

dirección–, como si se tratara de una habilidad de primer orden. Es el producto del corporativismo. Lo que ocurre cuando se atribuye más importancia a la razón y el método que al contenido.

El resultado es que aquellas élites que deberían actuar como contrapeso de la burocracia no lo hacen en absoluto. En vez de ello, se pierde mucho tiempo en disputas entre los grupos de interés: lo público frente a lo privado; lo regional frente a lo nacional; lo nacional frente a lo internacional. Disputas en los que cada parte reprocha a la otra que todo cuanto dice es falso. Pero, por mucho que se diga, estas disensiones rara vez son por temas políticos. El corporativismo sólo mira por los intereses y por el reparto de esos intereses. Sus discusiones son por determinar quién se lleva qué.

En este contexto no hay desinterés, ni dirección, ni recompensa por las ideas o la participación desinteresadas. Todo lo cual contribuye a que crezca en la población el desprecio por las élites. Lo que de ello se deriva es lo que estamos viviendo actualmente: el auge del falso populismo, que de ordinario está aliado con los enemigos de la democracia.

Quisiera hacer un breve alto, un instante sólo, para tocar el tema de la razón, que está en el fondo de los problemas de la democracia y, ciertamente, de la dirección. Diré, para empezar, que no estoy atacando a la razón *per se*. Lo que condeno es el predominio de la razón; de la razón concebida como ideología. Porque la razón, integrada juiciosamente con nuestras otras cualidades, es valiosísima. Pero cuando se la convierte en buque insignia de la sociedad y de todas nuestras acciones, no tarda en transformarse en algo irracional.

Todos sabemos que la razón compareció en el mundo moderno con la fanfarria de enormes expectativas. Venía a rescatarnos del poder arbitrario y de la superstición religiosa. Pero ya en el siglo XIII Tomás de Aquino afirmaba que «todo hombre debe obrar en consonancia con la razón». Y aquel gran idealista que fue Robert Owen, en plena Revolución Industrial, estaba convencido de que «el hombre no tiene otro medio para descubrir lo que es falso, excepto su facultad de razonar».[30]

El problema estriba en que, desde la *República* de Platón en adelante, razón y utopía aparecen inextricablemente unidas. Ha sido algo más que un maridaje de conveniencia. A la razón se ha recurrido para explicar por qué cada sucesiva utopía –ideología, debería decir– era inevitable. Y cada vez se nos decía que era la razón la que la haría triunfar. La que nos revelaría la verdad sobre cómo deberíamos organizarnos. No es sorprendente, pues, que todas las ideologías de los dos últimos siglos se hayan proclamado nacidas de la razón.

Muchas personas han combatido esta presunción, pero con frecuencia tendiendo a hacerlo también desde un punto de vista ideológico. La Escuela de Frankfurt elaboró críticas brillantes que socavó su propio marxismo. «El nuevo orden del fascismo», escribió Max Horkheimer, es la razón revelándose a sí misma como sinrazón.» Michael Oakeshott intentó hacer lo mismo desde la derecha, pero estaba minado por su pretensión de evadirse del conservadurismo. El propio Bertolt Brecht se vio atacado en Alemania Oriental por su ópera *El juicio de Lúculo:* lo acusaron de «recaer en la duda y en la debilidad».[31] La razón no admite dudas. Es fuerte porque encuentra respuestas.

Hoy han desaparecido la mayoría de los partidos comunistas. Lo que queda de ellos en el Oeste, y en aquellos países del antiguo bloque comunista donde no reina la

anarquía, son las estructuras del corporativismo. En particular, tecnócratas herederos del maridaje platónico entre razón e ideología. Por eso reaccionan con cierto histerismo cuando se alzan argumentos contra el liderazgo indiscutido de la razón. Dicen temer que se abra una puerta a la superstición. Nuestro lado oscuro. Pero lo que en realidad temen es perder su confianza en sí o verse encarados con un juicio en el que deben sopesarse comparativamente los éxitos y los fracasos de la razón.

Esta desesperada necesidad de razón, junto a la concomitante y latente adicción por las soluciones, son buenos ejemplos de la operación del inconsciente. Tomemos, por ejemplo, al McNamara de los años sesenta, con su nueva estrategia nuclear..., de respuesta flexible: «... la estrategia militar básica en una guerra nuclear generalizada debería enfocarse en gran parte de la misma manera que se han considerado en el pasado las operaciones militares más convencionales».[32] He aquí una afirmación perfectamente racional que sugiere locura en quien la pronuncia. Tal vez le habría servido de ayuda, tranquilizante incluso, leer algunos textos de Diderot antes de proclamar sus ultimísimas verdades. Como esta definición de los hechos que dio Diderot –de los hechos, esos elementos tan preciosos en la creación de la verdad racional– en las páginas de la *Encyclopédie* original:

> Hechos. Pueden dividirse los hechos en tres tipos: divinos, naturales y obra del hombre. Los primeros pertenecen a la teología, los segundos a la filosofía y los otros a la historia real. De cualquier tipo que sean, cabe cuestionarlos.

El problema, como puede verse, no es la razón, sino lo que hemos hecho con la razón al divinizarla. Algunos profesores de nuestras facultades de filosofía han tratado de

resolver este problema creando una subcategoría de la razón: la razón instrumental, término con el que se pretende describir la razón como es realmente cuando se aplica en el mundo real. Pero esta distinción sólo sirve para agudizar el problema. Es como si nos estuvieran diciendo que ahora tenemos dos: la diosa razón y su representante en la tierra. En cuanto tal divinidad, la razón es de una perfección incorruptible. La razón instrumental –su vicaria en la tierra, por así decir– es responsable de todo lo que sale mal, pero pudiera salir bien. Semejante enfoque nos devuelve a las antiguas distinciones carentes de significado. Por ejemplo, la que distinguía al monarca divino e incorruptible de sus ministros incompetentes y corruptos. Y así, al igual que antaño no cabía condenar los fallos de la fe cristiana –la Inquisición, por ejemplo– porque la quema de varios miles de personas era una cuestión menor comparada con el misterio de la Santísima Trinidad, ahora no pueden condenarse las locuras de la razón –la estrategia nuclear de respuesta flexible, por ejemplo– porque se trata meramente de la razón instrumental.

Éste es tal vez un resultado previsible en una sociedad corporativista, donde la totalidad del cuadro, el largo plazo, se pierden en la proliferación de detalles que brindan la especialización y la obtención de datos, y que la razón haya sido elevada a un estatus de figura paterna. O, mejor dicho, de figura de Dios Padre. El que este problema de especialización y obtención de datos haya calado tan profundamente en nuestras universidades, incluso en nuestras facultades de filosofía, donde la amplitud de visión sería particularmente valiosa, sólo hace prever la llegada de más especialistas en lo pequeño.

Dije antes que uno de los problemas del corporativismo –aparte del de ser antidemocrático– es su falta de objetivos. Lo cual se debe en parte a sus legiones de expertos

en lo fragmentario. Un mundo en el que a los mejor preparados para conocer no se les permite alzar la vista para mirar a su alrededor. Es la reducción del conocimiento a la ignorancia. Porque cuanto más se limita el conocimiento a un único fragmento del todo, más ignorante es el experto. John Ruskin decía que los tecnócratas eran unos «brutos extremadamente complejos». Tal vez sea así, pero no es culpa suya. Es la tarea que nuestra sociedad les solicita.

Un ejemplo interesante de visión fragmentaria frente a la global lo tenemos en los recortes de los programas públicos. La desesperada necesidad de recortar lo superfluo para cuadrar los déficits de los distintos gobiernos lleva ya varios años de moda. Y los gobiernos siguen recortando, los programas de servicio público se reducen, el ciudadano obtiene menos por cada dólar que paga de impuestos..., pero los déficits no se enjugan y los gritos de quienes reclaman nuevos recortes se tornan cada vez más exigentes.

Ahora bien, lo curioso es que quienes han liderado las campañas de recortes públicos son los altos directivos del sector privado. Cuyas voces son amplificadas por los grupos asesores que ellos mismos financian, así como por algunos economistas y por sus amigos de la prensa. Pero lo que este grupo rara vez menciona es que las grandes empresas privadas han pasado ya por un programa de recortes. También sus burocracias se habían desarrollado sin control, y su nivel de endeudamiento era tremendo. De hecho, la moda del recorte se inició en el sector privado hace ya quince años, y los resultados llevan ya algún tiempo a la vista. De ellos se desprende que, en general, lo que ellos llaman «redimensionamiento» no ha funcionado. En empresas como IBM, Sears y General Motors fueron despedidos decenas de miles de trabajadores. Y no se produjo ningún vuelco espectacular. Ni en el primer año ni en el

segundo, cuando volvió a haber miles de despidos. Al contrario, muchas de estas compañías languidecieron. Algunas murieron. Claro que todo aquello se hizo con las mejores intenciones del mundo.

El problema que han llegado a descubrir es que «no es posible contraerse a mayor», como lo enunció el presidente de Petro-Canada.[33] Cuando recortas seriamente, lo primero que pierdes es creatividad y asunción de riesgos. La empresa se ensimisma en una mentalidad cerrada. Se hunde la moral del empleado y desciende también la productividad. Los asesores, entonces, abogan por más recortes para sacar a la empresa de su atolladero. Y la situación acaba desembocando en una anorexia empresarial.

Los resultados globales de tan severo castigo autoinfligido entre 1989 y 1994 han sido los siguientes. Sólo el 34 % de las empresas experimentaron un aumento de productividad. Los beneficios aumentaron en el 51 % de las empresas. La moral de los empleados bajó en el 86 %.[34]

El problema está en que los recortes no pueden producir crecimiento, ni prosperidad, ni eficacia; pero recortar –un instrumento negativo– es la acción natural de una sociedad corporativista.

Si la religión es el interés propio, a nadie se le paga ni anima para que asuma el distanciamiento que requiere el desinterés. Y ese distanciamiento es imprescindible para identificar los problemas fundamentales. De la misma manera que las características de la religión pasan de una ideología a otra, también ha pervivido la creencia supersticiosa de que es preciso el sufrimiento para purgar nuestros pecados, y se ha reformulado hoy como necesidad de recortes.

Lo curioso de todo esto es que los líderes del sector privado, sabedores de estar atrapados ellos mismos en la anorexia empresarial, siguieron empujando al sector pú-

blico a seguir el mismo camino. No puede haber sido malevolencia por su parte, porque son hombres honorables, hombres honorables todos ellos. A lo peor ha existido, si acaso, una mediocridad malevolente. El hecho es que ninguno fue capaz de levantar la vista de su pequeño cuadro y ver la relación que había entre estos dos grupos que pretendían arreglarlo todo a golpes de machete.

Porque lo cierto es que la experiencia del proceso de recorte del sector público se ha desarrollado por unos cauces estrictamente paralelos a la del privado. Cuanto más han recortado, mayor ha sido el descontento de los ciudadanos porque pagan los mismos impuestos y no reciben los servicios adecuados. Ante lo cual, los fautores de los recortes acusan de ineficacia al sector público y siguen en sus trece o reclaman incluso nuevos recortes.

Si los líderes del sector privado hubieran sido malintencionados –que no lo eran– en sus demandas de recortes públicos, habrían actuado con extraordinaria eficacia para socavar el apoyo de los ciudadanos a los servicios públicos. Tal vez sea éste un buen ejemplo de cómo la incapacidad de una élite para dirigir entrega inexorablemente a sus miembros en brazos de la ideología, en donde todo es inevitable. El sufrimiento del sector público sirve de retorcido consuelo a quienes tienen motivos para lamentarse de sus errores en el privado.

Está claro que no se necesitan recortes, sino consolidar el incremento acumulativo que han experimentado durante años los servicios públicos. La capacidad de hacer un alto periódicamente para evaluar y consolidar el progreso no sería ningún problema si fuéramos capaces de enfrentarnos a las dificultades con tranquilidad y desde una perspectiva global. La atmósfera corporativista hace casi imposible esta actitud.

Fijémonos en nuestra sociedad, sin embargo. El sector

público, en todos sus aspectos, ha vivido medio siglo largo de rápido crecimiento. Acumulativo en su mayor parte. Tal vez la innovación más importante que hay que introducir hoy en el sistema sea una reflexión serena sobre los efectos de conjunto de lo conseguido, seguida de un esfuerzo serio por consolidarlo positivamente. Debemos erradicar de nosotros la obsesión corporativista por la forma, para concentrarnos en el contenido que está en juego.

Pero, en vez de ello, nos estamos dejando atrapar en una campaña contra el sector público que ha creado una sensación de pánico y de urgencia por el tema de la privatización y los recortes. Hemos caído en la vieja moda religiosa de los flagelantes empeñados en despojar al ciudadano a latigazos de sus bienes públicos. Y si pensamos el muchísimo esfuerzo invertido en la construcción de esta sociedad, podría decirse que nos hemos comprometido en un proceso inconsciente cuya mejor descripción es la de un suicidio lento y masoquista. Ahora bien, salvo en rarísimos casos, el suicidio es producto de la incapacidad para vernos en el contexto de nuestra realidad. Sólo entonces aparece la muerte como la puerta de salvación de nuestras ilusiones.

¿Qué fue aquello que dijo Sócrates a sus juzgadores después de que lo hubieran condenado a muerte?

«Mucho me temo que no sea esto lo difícil, atenienses, rehuir la muerte, sino que resulte mucho más difícil escapar de la maldad.» De la maldad, sí, «que es cosa que corre más ligera que la muerte».[35]

Con esta invitación a escapar de la maldad, es decir, de obrar mal, quisiera concluir estas observaciones sobre la vida pública, considerando ciertas áreas en las que aún no hemos identificado el esfuerzo que se requiere para escapar.

La descentralización del poder burocrático es un tema crecientemente popular. Las aborrecidas burocracias hipertróficas verán cómo les quitan de las manos los programas importantes de servicio público. Programas que se fragmentarán y trasladarán a los niveles regionales y locales, donde los ciudadanos podrán tener una relación más humana con grupos más reducidos de burócratas e incluso influir de alguna manera sobre la naturaleza de esos programas.

Todo esto estaría muy bien si se dieran dos condiciones: garantías de financiación y criterios estándar nacionales e incluso multinacionales. Los países de la Unión Europea se han enfrentado más o menos con esto. El resto, en una muestra de inconsciencia infantil, no parecemos capaces de juntar ese rompecabezas.

Y, sin embargo, no es tan difícil como eso. Todos los gobiernos centralistas están pasando por una larga crisis financiera, debida en buena parte a que cada vez obtienen menos impuestos de las grandes empresas que, en un mercado global, enfrentan los intereses de un país contra los de otro. Pero ¿qué podemos reprocharles, si somos demasiado incompetentes para organizarnos en un nivel multigubernamental? En vez de hacerlo, nuestros gobiernos están traspasando al nivel regional programas esenciales, pero ahora imposibles de financiar, con la excusa de que así se perfecciona la democracia. Sin embargo, los gobiernos regionales sufren también una crisis financiera y se encuentran en una posición mucho más débil frente a las grandes empresas privadas. «¡Qué le vamos a hacer!», dicen los gobiernos centrales. «Sólo tienen que aumentar sus impuestos para financiar estos programas. ¡Adelante, asuman su responsabilidad!»

Siempre que los gobiernos adoptan este tono moralizante –en cuanto opuesto a un tono ético– uno puede estar seguro de que algo va mal. Porque es evidente que los gobiernos regionales no pueden aumentar los impuestos. Sólo conseguirían que sus fuentes de ingresos se trasladaran a otra región. De hecho, el efecto de la descentralización sin una financiación garantizada y sin criterios igualitarios nacionales o multinacionales introduce una competencia entre las regiones por disminuir los impuestos en la mayor medida posible. Las regiones con menores fuentes de ingresos deben rebajar al máximo sus tarifas impositivas. Y con los impuestos baja también el nivel de los programas. Reaparece así en seguida la desigualdad entre las regiones, en medida tal que incluso puede resultar imposible el mantenimiento de los programas.

El quid de la descentralización no está realmente en resolver la tensión existente entre el gran gobierno y el ciudadano, porque de hecho son hoy tres los jugadores participantes en esta partida: el ciudadano, el gran gobierno y la gran empresa. Cualquier movimiento de dos de los jugadores afecta al tercero de ellos. Y resulta interesante comprobar que las grandes compañías están mayoritariamente a favor de la descentralización. El presidente de un gran banco canadiense rompió recientemente el «silencio extremo» de los patronos a que aludía Adam Smith para afirmar públicamente que era una necedad establecer niveles estándar nacionales para los programas sociales. Son distintas –dijo– las necesidades de cada uno. Lamentablemente no entró en más detalles, como hubiera sido explicarnos las diferentes necesidades regionales de los enfermos de cáncer y de las víctimas de dolencias cardiacas.

E interesante por demás es el hecho de que quienes están en contra de los programas sociales del gobiernos son

casi todos partidarios de la descentralización: neoconservadores, economistas del mercado, grupos de estudios financiados por las empresas, etc. Como dijo el capitán Joshua Slocum, el primero que dio la vuelta al mundo navegando en solitario en el siglo pasado, «los peces seguirán siempre a un barco con los fondos sucios».[36] Más precisa empero es la frase de William Kristol, un destacado representante del *lobby* conservador en Washington: «Transfieran [todos los programas sociales] al [nivel del] Estado, dejen que cada uno de los Estados haga sus propios experimentos y que la caridad privada se ocupe del pueblo.»[37]

Son más o menos los mismos quienes están a favor de los referéndums y de la «democracia directa» frente a la lenta y tediosa labor de la democracia representativa. Las falsas simplificaciones introducidas por los referendos y la democracia directa están mucho más abiertas a los efectos del liderazgo heroico; es decir, a la manipulación. La relación directa del líder heroico con el pueblo se combina con un ataque a lo que Jörg Haider, el celebrado líder del partido neofascista austriaco, llamaba la «política de partido». El debate entre los miembros del gabinete es «una garrulería ociosa y una pérdida de tiempo»,[38] lo mismo que el Parlamento. Tal es el tema central de la política de Silvio Berlusconi. Él solo, a través de la propiedad predominante de las cadenas de televisión italianas, se relacionará con el pueblo. Sylvester Stallone, en su papel de justiciero juez Dredd, lo expresó con una exactitud admirable: «Casi fascismo, casi un Estado militar..., pero es el precio que hay que pagar para que alguien te proteja.»[39]

Lo importante para una sociedad basada en el referéndum es que se acabe convirtiendo en una evocación mística de pasados agravios, reunidos todos en un sentimiento revuelto que los agrava y que los magnifica y aísla de la

realidad. Desaparece todo cuanto no sea agravio. El disgusto se hace encajar luego con una solución heroica. Simple, absoluta, salvadora. Una respuesta.

El referéndum moderno, tal como lo concibió Napoleón al inventarlo, es la consumación ideal de lo racional como irracional, de lo antidemocrático disfrazado de democracia. Los temas complejos de la realidad, que la democracia puede abordar con su acción lenta e indirecta, se ven arrinconados por soluciones claras y únicas, a menudo basadas en las cualidades humanas tomadas aisladamente, como que debemos tener sentido común, debemos ser razonables, debemos recordar... Ni se plantea la posibilidad que todas esas cualidades deban ser tenidas en cuenta a la vez.

No puede sorprendernos, pues, que el referéndum y la democracia directa casen perfectamente con el corporativismo. Las cuestiones reales, complejas, se abordan entre bastidores mediante una eficaz «mediación de intereses» entre los diferentes grupos de interés. En cuanto a la ciudadanía, se la mantiene ocupada y distraída con los fuegos artificiales de su implicación directa en los grandes temas y su relación, también directa, con los prohombres. Un simple «sí» o un «no», les dicen, y cambiarán la historia como por obra y gracia de una varita mágica..

Henry Kissinger solía decir que los destinos históricos eran susceptibles de cambio sólo cuando las cosas se ponían al rojo vivo. Afirmaba haber tomado esta idea de Metternich. En realidad, la expresó mucho mejor Mussolini: «Sólo la sangre... hace girar las ruedas de la historia.»[40] Los referéndums y la democracia directa proporcionan esta sensación de sangre, sin su realidad; lo que llamaba George Grant «decisión... a expensas de la "reflexión"».[41]

Alvin Toffler y su esposa –y, por lo visto, el discípulo de ambos, Newt Gingrich– parecen haberlo entendido a la

perfección, consciente o inconscientemente. Un panfleto escrito por los Toffler y prologado por Gingrich incorpora el Dadá de la tecnología a los métodos napoleónicos de manipulación mediante el referéndum y la democracia directa. El mensaje contenido en su escrito, *Creating a New Civilization,*[42] es que la tecnología no sólo hace posibles, sino inevitable –otra vez esa típica característica de las ideologías– el gobierno a través de la democracia semidirecta y los referéndums.

Pronto consideraremos las mayorías, siguen afirmando los Toffler, como «un rito arcaico propio de los comunicacionales primitivos». Y proponen un «herético» salto hacia delante que ha de llevarnos al «poder de la minoría». Lo que pretenden sugerir es que nosotros, los ciudadanos alienados, somos las minorías. Pero en realidad están proponiéndonos: 1) una vuelta al sistema medieval de las minorías cualitativas en vez de las cuantitativas; es decir, a una sociedad jerárquica; y 2) la legitimación del sistema corporativista, del gobierno de los grupos de interés.

La tecnología, según los Toffler, hace arcaica la democracia tradicional. Y describen erróneamente esta tecnología como si fuera la tercera gran fuerza renovadora de la sociedad. Cuando en realidad el cambio tecnológico no es sino la enésima fuerza renovadora, puesto que los principios democráticos se fijaron por primera vez hace 2.500 años.

Finalmente, los Toffler insisten en que «las instituciones de gobierno deben coordinarse con la estructura de la economía y el sistema de información...».

Un enfoque más sensato podría decirnos que las tecnologías vienen y se van. Que las estructuras económicas evolucionan y cambian. La sociedad se acomoda a ellas. Pero sus fundamentos democráticos persisten a despecho

de los Toffler, los Gingrich y los coros vocingleros del corporativismo.

«Deben coordinarse»... ¿Se han fijado? Insisten en que somos *nosotros* quienes debemos coordinarnos con la economía y la tecnología.

«La necesidad», afirmó William Pitt hace dos siglos, «es el alegato al que se recurre cada vez que se viola la libertad humana. Es el argumento de los tiranos; el credo de los esclavos.»[43]

Lo que el sistema corporativista está diciéndonos de diferentes formas es que el sistema democrático ya no es apropiado. Esta actitud implica la aquiescencia pasiva o activa de grandes sectores de nuestras élites.

Pero la democracia no es lo que todos ellos quieren darnos a entender. No es cuestión de prosperidad. Puede haber democracias pobres... y dictaduras prósperas, también: abundan en el mundo actual sociedades autoritarias basadas en el mercado, en las que florecen Adidas, la buena cocina, el placer sexual y la educación superior. Tampoco es necesaria la democracia meramente porque protege a los pobres: hasta las sociedades básicamente autoritarias necesitan algún tipo de contrato social, a menos que estén dispuestas a recurrir constantemente a la fuerza bruta.

La democracia versa simplemente sobre la naturaleza de la legitimidad y sobre si los depositarios de esa legitimidad –los ciudadanos– son capaces de ejercer el poder a que esa posesión les obliga. Estamos encontrando hoy grandes dificultades en ejercer el poder de la legitimidad. Que, por eso mismo, ha ido a parar a otras manos.

En el capítulo final volveré a las cuestiones prácticas del individualismo y de la democracia. Pero el problema al que nos enfrentamos no es de una complejidad incomprensible. A diferencia de los atormentados actos inconscientes a que se refería Freud, y que sólo respondían mar-

ginalmente al autoconocimiento, las sociedades no tienen especial dificultad en emplear la conciencia para provocar la acción. No hay nada en nuestra crisis actual que pueda considerarse intocable por sujeto a las grandes fuerzas místicas de la inevitabilidad. La tecnología y el mercado son fenómenos útiles que hemos de respetar. Pero no son dioses ni fieras salvajes. Y, en cuanto a la legitimidad, no se trata de una realidad de orden místico, sino de algo práctico, como lo son las acciones de una democracia sana.

IV. DE LOS DIRECTIVOS Y ESPECULADORES AL CRECIMIENTO

¿Nos trajo la prosperidad la Revolución Industrial?

Si comenzamos con esta cuestión tan sumamente básica, puede ser que consigamos forzar al árido y revuelto mundo de la economía a que tome algún contacto con la realidad que pretende explicar.

Pues sí: nos la trajo. La prosperidad y confort que Occidente ha experimentado en los últimos setenta años no hubieran sido posibles sin la Revolución Industrial.

Pero ésta es la respuesta a otra pregunta. Es cierto que sin la tecnología del primer, del moderno y del último capitalismo no hubiéramos podido crear y mantener esta cultura. Y esto no ha sido, en modo alguno, simple cuestión de tecnología. El capitalismo ha contribuido a hacerlo posible. Y el mercado libre. Y un floreciente mercado de capitales para financiar las inversiones. Y el comercio, porque el ritmo galopante de los intercambios comerciales ha sido un factor importantísimo, en una escala cada vez más global. Resumiendo, que sin tecnología, capitalismo, el mercado libre, los mercados financieros, la libertad y la globalización del comercio –conceptos que aún están en el centro de nuestras vidas– no podríamos haber financiado ni mantenido nuestro nivel de vida.

Todo esto está muy bien, pero volvamos a nuestra pregunta... ¿Fue la Revolución Industrial, compuesta por los antedichos factores, la que elevó nuestro nivel de vida y nos trajo una cota históricamente sin precedentes de prosperidad generalizada?

Ciertamente trajo la prosperidad a una nueva clase de propietarios y dirigentes, pero que, hasta hace medio siglo apenas, representaban un pequeño porcentaje de la población. En Gran Bretaña, por ejemplo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la mayoría de la población abandonó una sencilla vida rural o una existencia dedicada a la artesanía para introducirse en el turbulento mundo de las fábricas. En los primeros días de la Revolución Industrial, los hijos de los más pobres solían ponerse a trabajar a la edad de catorce años. Ellos y los adultos realizaban jornadas de doce horas, en las que se incluían tiempo para las comidas y ratos de descanso. Se conservaron las fiestas tradicionales heredadas del periodo preindustrial. Sin embargo, al cabo de unas pocas décadas, a comienzos del siglo XIX, era normal que los niños se iniciaran en el trabajo a los siete u ocho años, y que trabajaran catorce horas diarias en fábricas insalubres y peligrosas. Muchas de las festividades tradicionales eran ignoradas sin más por las empresas. Era simple cuestión de trabajar en ellas o ser despedido. Así, a pesar de hallarse realizando un trabajo mucho más duro y prolongado, el trabajador estaba peor que un cuarto de siglo antes.[1]

Esta experiencia tiene muchos aspectos en común con lo que les ocurre hoy a la mayoría de los trabajadores en el mundo en vías de desarrollo. Por ejemplo, la experiencia de los millones de personas que han trocado sus sencillas pero estables vidas rurales por los barrios miserables de Lagos es prácticamente idéntica a la del granjero inglés del siglo XIX que se convirtió en obrero.

Pero sin duda lo que estoy describiendo fueron condiciones temporales, los desgraciados pero inevitables desajustes de un cambio revolucionario..., ¿o no? La visión estándar que tienen de esto las fuerzas del mercado puede expresarse con muchas metáforas: había que romper muchos huevos para que la «invisible» mano del mecanismo del mercado lograra reequilibrar la estructura social en la tortilla o el contexto de las nuevas condiciones económicas.

Realmente no pudo decirse que aquellas condiciones fueran precisamente temporales. Persistieron hasta la segunda mitad del siglo XIX y sólo a partir de entonces empezaron a suavizarse gradualmente. Tampoco se extendió la prosperidad entre el común de la población hasta el siglo XX, por lo menos en un grado significativo. En muchos aspectos, las cosas estuvieron bastante peor durante largo tiempo. Por ejemplo, el desarrollo de las industrias textiles algodoneras por obra de la mecanización fue en buena parte responsable de la creación de un mercado de esclavos para emplearlos en la recolección del algodón norteamericano. Siempre había existido la esclavitud, y en casi todas las civilizaciones del mundo; pero hasta entonces había sido un negocio de poca monta, derivado de la captura de algunos individuos, europeos o no, en acciones de guerra o de condenas impuestas por tribunales de justicia. Los esclavos de los campos de azúcar y de algodón representaban una revolución de principios: el sometimiento a esclavitud de una raza por meras razones económicas. Para decirlo sin ambages, el estándar de vida del individuo, reducido a la esclavitud, se hundió.

A largo plazo, el modelo de la Revolución Industrial consistió en crear un estándar de vida con menores recursos monetarios y peores condiciones. Y su consecuencia fue un siglo de desórdenes y de deterioro social imparable.

Habida cuenta de los niveles de esperanza de vida de entonces, esto supuso muchas generaciones; esto es, un modelo prolongado, no un simple ajuste temporal. Y, lo que es más, durante esta larga e imparable carrera, las fuerzas económicas se mostraron incluso incapaces de conseguir un desequilibrio estable. El mercado se limitó a repetir, reiterada y mecánicamente, el ciclo de un crecimiento lento para llegar a un *boom* inmediatamente seguido de una bancarrota. Y el mercado no aprendió la lección, ni la aprende ahora, porque, falto de un impulso desinteresado, carece de memoria. En tales condiciones, no puede existir en modo alguno un equilibrio natural del mercado.

Pero, bueno..., si la Revolución Industrial –con todas sus cualidades de tecnología, capitalismo, el mercado libre, los mercados financieros, el libre comercio y la globalización– sólo pudo darnos una pobreza inestable pero a largo plazo, ¿de dónde vino la prosperidad? La respuesta es muy simple: al paso del siglo XIX al XX, los ciudadanos, en número creciente, empezaron a oponerse públicamente a las condiciones creadas por la Revolución Industrial. Y ejercieron el poder de su legitimidad, lo que incluía la ampliación de aquel círculo restringido de poder hasta abarcar a todos los adultos, a través del sufragio universal, que sólo se consiguió de hecho después de la Primera Guerra Mundial.

Las exigencias públicas de cambio llegaron de muchas formas. En ocasiones la necesidad de reformas se planteó desde arriba; otras se manifestó como una ciega furia en las calles. El proceso dio lugar a todo lo que hoy conocemos, desde el marxismo y el fascismo hasta el liberalismo, el socialismo y el conservadurismo reformista. La mayoría de las reformas que aportaron la prosperidad fueron el resultado de una acción no movida por el interés propio, sino desinteresada: de ciudadanos que se comprometían,

más allá de su interés personal, a ampliar el bien público.

No hay absolutamente ningún indicio de que el desequilibrio de la Revolución Industrial tuviera un mecanismo autocorrector para lograr un equilibrio social o, dicho de otra forma, una prosperidad razonablemente compartida. Fueron la ciudadanía y la democracia las que forzaron el mecanismo económico para darle una configuración socialmente aceptable y razonablemente estable; lo que podríamos llamar una forma civilizada.

No estoy sugiriendo que esta caída en una situación desesperada y la posterior lenta subida a cotas cada vez más altas de prosperidad hayan ocurrido en una secuencia clara. Se dio continuamente la perturbadora y confusa intersección de los ciclos políticos, los ciclos bélicos y los diversos ciclos económicos. En una fecha tan relativamente próxima como la del final de la Primera Guerra Mundial se generalizó una extraña euforia. La ciudadanía bajó su guardia, aliviada tal vez por el cese de aquella locura que había sido la carnicería militar organizada, racionalizada. Y se instaló lo que parecía que iba a ser un periodo de prosperidad imparable dirigida por el mercado.

En su número de noviembre de 1929, el *McCall's Magazine* celebraba esta victoria con una conversación entre el novelista Sinclair Lewis, el columnista Walter Lippmann y Will Durant, el popular historiador de la filosofía. La atmósfera de aquella charla fue resumida así por el director de la revista en su introducción:

> Nuestra prosperidad es, sin duda, muy grande. Los inventos, la maquinaria, los dispositivos de ahorro de trabajo... continúan desarrollándose tan vigorosamente que, a pesar de quienes creen que las máquinas acabarán imponiéndose a nosotros y esclavizándonos, nuestra producción y el tiempo de ocio que nos permiten no dejan de

crecer. El obrero, el artesano, así como también el ama de casa en la cocina, disponen hoy de más comodidades que cuanto podían soñar hace una generación.[2]

Para cuando la revista llegó a los kioskos, los hombres de negocios estaban arrojándose por las ventanas y había comenzado la última Depresión. Después de aquello pareció como si todos hubiéramos aprendido por fin la lección: la lección de que el mercado es incapaz de aprender su lección. Se produjo, por consiguiente, un movimiento en favor del individuo como ciudadano, mediante una cuidadosa definición e implementación del bien público, para garantizar que el innato desequilibrio económico entraría por cauces civilizados.

Y, sin embargo, aquí estamos, apenas 65 años después, con un mercado financiero que, en comparación, hace parecer responsable al de 1929; una Bolsa que, de nuevo, sube y baja sin relación a lo que se invierte en la producción real; unos salarios cuyo valor real decrece para la gran mayoría de la población; y un desempleo crónico no tan grave como el de 1929, pero mucho mayor de lo que reconocen las estadísticas y lo bastante alto como para probar la sinrazón de la economía. Por último, el crecimiento real desapareció hace dos décadas y aún estamos esperando que se recupere.

Lo asombroso es que sigamos manteniendo la esperanza de que redescubriremos la prosperidad a través de esos mecanismos que llamamos las fuerzas del mercado. A imitación de lo hecho en el siglo XIX y en la década de 1920, estamos suprimiendo las regulaciones en todo cuanto se nos pone a tiro, e inclusive reestructurando el gobierno y la educación según las pautas de la industria. Nos hemos

vuelto a enamorar, en suma, de una vieja ideología que nunca nos correspondió en el pasado.

Habrá quienes confundan lo que estoy diciendo con una diatriba contra el mercado. Se equivocarán por completo. Me encanta el mercado. Estoy a favor del comercio, de los mercados financieros, de los modelos de economía global..., de todo eso. Es como un juego, y divertido para los que pueden permitirse tener algún sentido del humor. Pero no estoy tan loco como para confundir estos mecanismos reduccionistas, por necesarios e importantes que sean, con la fuerza amplia, sólida y consciente capaz de liderar a la sociedad. La historia del mercado la han escrito repetidamente sus propias acciones. Ignorarla es incurrir en una grave inconsciencia.

Lo que de veras importa es que comprendamos cómo hemos llegado a olvidar nuestra propia historia hasta el extremo de estar actuando ahora complacientemente de una forma suicida, creyendo a pies juntillas que la economía puede dirigirnos..., cuando en el pasado siempre ha fracasado en sus tentativas de hacerlo.

Éste es el tema que quisiera ilustrar en el presente capítulo con unos cuantos apuntes de cómo podría ayudarnos una sencilla política de disciplina pública a reafirmar nuestro sentido de pertenencia a una civilización y no a una imaginaria dialéctica económica de conclusiones inevitables.

Permítanme decirlo de otra manera. Si derrotamos, como así fue, al corporativismo en la última guerra mundial y al marxismo hace menos de una década, ¿por qué nos apegamos a la creencia básica del corporativismo en la legitimidad del grupo y la fe en el determinismo económico que es lo fundamental del marxismo? Ya he dicho en otra parte, medio en serio al menos, que los únicos marxistas auténticos que todavía existen enseñan en la Chica-

go School of Economics y dirigen nuestras grandes empresas. Podría añadir que estas mismas personas son los descendientes cabales de Benito Mussolini.

Pero volvamos a nuestra pregunta. ¿Por qué somos incapaces de centrarnos conscientemente en nuestra propia historia? ¿A qué viene esa insistencia de la mayor y mejor formada élite de la historia en entregar el poder –que hemos conquistado y le hemos confiado– a una ideología abstracta y autodestructiva?

Una posibilidad es que estamos bloqueados por una combinación de dirección y especulación tecnocráticas. Y la dirección tecnocrática, producto principal de las escuelas empresariales y las facultades de ciencias económicas, se encuentra más a gusto cuando funciona en grandes estructuras directivas.

El objeto más obvio en que esa dirección colma sus deseos es la empresa multinacional o la gran empresa nacional. Su formación y estas estructuras tienen muy poco que ver con el capitalismo o el riesgo: son reencarnaciones de los monopolios regios del siglo XVII. Son, si lo prefieren, una versión moderna del mercantilismo. Todas las estadísticas demuestran que estas compañías de enorme accionariado, administradas más que dirigidas inteligentemente, son a la larga malos inversores y, en especial, paupérrimos inversores en investigación y desarrollo. A las mentalidades administrativas les espanta la creatividad y por eso ejercen una influencia negativa sobre la innovación. Y porque siguen a pies juntillas las teorías abstractas sobre el empleo, crean escasos puestos de trabajo.

En cuanto a los mercados especulativos, el desorden que crean nos distrae y nos hace pasar por alto su racionalidad innata. Racionalidad que, en este caso, radica en los métodos y en la habilidad para aplicarlos. Desde el punto de vista del tecnócrata, el desorden de los mercados espe-

culativos es problema de otros. Porque desde dentro lo ven como la más pura aplicación de una teoría abstracta, extremadamente compleja, que requiere la habilidad de los especialistas. Mejor aún, lo ven como un mundo aparte y separado de cualquier rastro de realidad. Las más sutiles mentes técnicas parecen sentirse atraídas a esta tarea precisamente por este aislamiento de lo real. Y hasta los gobernantes se ven seducidos por la intrincada lógica interior que bulle en los mercados de especulación financiera.

Nuestra fe en la salvación a través del mercado está muy entroncada en la tradición utópica. Los economistas y los dirigentes son los servidores de la divinidad. Al igual que los escolásticos medievales, su única tarea consiste en descubrir a los demás los designios divinos. No pueden crear esos designios ni detenerlos. A lo sumo aspirar a introducir algunos cambios mínimos.

Tienen, así, el poder..., sin ninguna responsabilidad; como los ejércitos de los *condottieri* que recorrían Italia durante el Renacimiento; como los cortesanos más allegados al monarca.

Ahora bien, poder sin responsabilidad es una forma básica de analfabetismo o ignorancia. Una de las características de la escolástica tardía era que impedía la investigación..., es decir que impedía pensar. Para ella el mundo quedaba reducido a un argumento lineal basado en una visión estereotipada de él.

Fue así como las personas inteligentes y educadas de entonces se dejaron atrapar por el mundo romántico. El romanticismo de lo que podría suceder, o de lo que sucedería, cuando por fin se den todas las condiciones adecuadas –por ejemplo– para que reine eternamente en el mundo la Santísima Trinidad o, en nuestros días, para que el

mercado encuentre su punto de equilibrio. En un mundo así no hay lugar para una oposición razonable. Los oponentes son girondinos, mencheviques, bobos, ingenuos, desviacionistas. Y los que tienen el poder están tan pasivamente seguros de sí mismos como confiados en que se beneficiarán de lo inevitable.

Al igual que otros ideólogos encumbrados en el poder, se vuelven cada vez más cómicos. Su lenguaje se llena de paradojas, de memeces sin sentido. Dirán, por ejemplo, que la nación está experimentando un crecimiento fuerte, real, y a renglón seguido añadirán que la nación está en bancarrota. Pero, bueno..., ¿en qué quedamos? No es nada insólito ver conjugar hoy simultáneamente crecimiento y bancarrota, del mismo modo que el catolicismo medieval –a través de la Inquisición– te decía: Dios es fuerte, justo y bondadoso; por consiguiente, hemos de torturarte.

Y aquellos que se oponen a las políticas de estos tecnócratas pasivos tienden a incurrir en una especie de parodia de su misma obsesión: por ejemplo, alentando una visión retorcida de los bancos y las multinacionales como si fueran conspiradores. Pero no hay que pensar en conspiraciones. Son grandes estructuras administradas por subalternos. Su lógica es pública y patente. Las conspiraciones complejas y de largo alcance requieren líderes conscientes. Pensar que los tecnócratas son de esa especie es dar inmerecido crédito a las ilusiones que se forjan sobre sí mismos.

Una aproximación más realista a nuestros problemas económicos sería considerar los rasgos reiteradamente negativos, autoflagelantes, masoquistas de la clase directiva. Me referí en un capítulo anterior a su visión veterotestamentaria de la deuda pública. El pecado. La terrible ver-

güenza de haber pecado contra el dios de la prudencia. La necesidad de hacer penitencia. De sufrir por haber vivido con demasiadas alegrías. Todas estas sandeces han desviado la atención de los «niveles históricamente altos de la deuda del sector privado», por citar el juicioso informe anual del Bank for International Settlements.[3]

La clase dirigente del sector privado y la del sector público mantienen una guerra de reproches recíprocos. Y el sector privado, aunque ha sido mucho menos competente en sus gastos, particularmente si comparamos renta con endeudamiento, se ha llevado el gato al agua. En la histeria que ha llevado a consentir el recorte de programas, hemos olvidado que las deudas públicas son un problema recurrente que puede ser tratado de muchas maneras, todas ellas no bíblicas.

Hablé en el capítulo anterior de la autoflagelación que implican los recortes duros y de cuán raramente compensan. Son un tratamiento brutal que deja a su víctima deprimida: pobre candidata al crecimiento y la acción.

Deudas y recortes son simplemente dos de esas cosas que yo denomino ideologías miniatura, pequeñas ideologías que le evitan a la clase directiva el trance de tener que admitir su pasividad fundamental ante lo inevitable. Otra digna de consideración es la eficiencia. Esta cualidad de carácter menor, ministril, ha sido promovida casi al rango de miembro de la Santísima Trinidad. Obsérvese que siempre les oímos hablar de eficiencia –habilidad para realizar una tarea determinada con el mínimo esfuerzo–, no de efectividad, es decir, de obtención de resultados. Esta última mira al contenido y a la forma de darlo. La eficiencia, en cambio, es sólo un concepto abstracto y primariamente negativo.

Los tecnócratas temen todo aquello que no es susceptible de eficiencia: el riesgo, la reflexión, la duda, la admi-

sión del error, la investigación y el desarrollo, la inversión a largo plazo, el compromiso con lugares concretos. Incluso la identificación con la producción real es ineficiente porque no se conforma rigurosamente con sus modelos teóricos. Esta obsesión por la eficiencia impide el crecimiento y desanima al capitalismo. Uno de los atractivos que ven los tecnócratas en las llamadas industrias de servicios es, precisamente, el carácter ancilar e inconcreto de tales servicios.

¿Qué podemos hacer con estos directivos que han ejercido un control absoluto de las empresas de Occidente a lo largo de una treintena de años, 22 de los cuales se han visto ensombrecidos por una crisis general? ¿Han tenido algo que ver en la génesis del bloqueo económico que nos atenaza? Ciertamente han fracasado en producir una recuperación económica. Y me atrevería a decir que su fracaso se debe en gran parte a que el miedo que el administrador siente por la incertidumbre lo hace ser la persona menos indicada para una crisis. Sin embargo, las escuelas empresariales siguen floreciendo. Son los centros más rentables de la mayoría de las universidades, lo que muestra hasta qué extremo las universidades se han desviado de su misión.

Stalin fue tal vez el primer hombre de las estructuras que demostró que la mejor manera de hacerse con el poder era a través del control del personal. Te permite promocionar a aliados y subordinados sin ninguna referencia real a sus logros. No importa lo mal que lo estén haciendo los másters en empresariales: siguen contratando clones de sí mismos.

Léon Courville lo expresa de esta forma:

> ¿Una ciencia la administración de empresas? Por supuesto que no. Es simplemente una papelera llena de re-

cetas que sirvieron para proporcionar el plato del día durante unos pocos años de abundancia y crecimiento económico. Pero ahora las recetas son inadecuadas y las empresas que persistan en seguirlas desaparecerán.[4]

El mismo autor se muestra todavía más escéptico a propósito de los sistemas de educación pública que imparten métodos de enseñanza empresarial, como les instan a hacer los directivos de las grandes empresas. De la misma manera que esos directivos han promovido en los gobiernos la obsesión por los recortes, años después de haberse visto el fracaso de la misma política en el sector privado, ahora impulsan en las escuelas de los ciudadanos la enseñanza de una metodología empresarial que, en el mejor de los casos, es marginal a la educación básica y que ahora, para colmo, ha demostrado ser un completo fiasco.

En el centro de todos estos errores subyace un malentendido profundo. La mayoría de los líderes del mundo de los negocios que predican la ideología del capitalismo, los mercados libres, la iniciativa personal y el riesgo no son capitalistas. Son simplemente directivos: empleados burocráticos especializados en metodología. Son teóricos. Un capitalista de verdad es más útil por sus otras cualidades humanas: sentido común, intuición, creatividad... Los más interesantes de ellos pueden tener incluso memoria. En la cumbre de su burocrática profesión, los directivos asumen menos riesgos personales que un alto funcionario civil que no cuenta con la protección de unas acciones de Bolsa y otras gabelas que les sirven a aquéllos de paracaídas.

Las grandes empresas dirigidas por esos burócratas no sólo no mantienen una relación estrecha con sus accionistas, sino que en muchas de ellas gran parte de sus acciones son propiedad de fondos de pensiones o sus equivalentes. Fondos enormes que, a su vez, están administrados

por el mismo tipo de directivos. Y así avanzan unos y otros, codo con codo, por la senda de un falso capitalismo.

Éste es un campo en el que los niveles de autoengaño son, a la vez, muy altos y ventajosos. El directivo se ha puesto la capa del capitalismo. Alecciona al gobierno sobre el riesgo y sobre el incentivo, pero se recompensa a sí mismo como si fuera un simple rentista. Las únicas acciones que posee las recibe como parte de un arreglo financiero especial con la empresa. Y así, aunque las economías occidentales han perdido gas, en un fenómeno paralelo al descenso de los niveles salariales en general, los sueldos de los directivos continúan creciendo. En un año bueno, algunos de los tecnócratas estadounidenses mejor pagados ganan hoy entre 50 y 100 millones de dólares. Es cierto que en otros países esas cifras oscilan entre sólo 1 y 2 millones de dólares; pero, aun así, son ingresos que dejarían sin aliento a la mayoría de los propietarios reales de empresas menores.

De todo ello se desprende que el directivo ha tenido que reemplazar las virtudes del propietario por una forma de acción alternativa para estimular la actividad capitalista. Sus armas predilectas han sido las fusiones, las adquisiciones, las enajenaciones y las batallas por hacerse con el control mayoritario de las empresas.

Si eres incapaz de crear, compra una empresa que pueda hacerlo. En particular, las grandes compañías se dedican a comprar empresas pequeñas, de propiedad unipersonal o familiar, que han aportado innovaciones en sectores concretos. Están comprando creatividad, aunque el impulso que se produce de inmediato no dura gran cosa. Una vez integradas en una atmósfera predominantemente administrativa, a estas empresas innovadoras se les chupa toda su creatividad.

Pero lo peor de este sistema es que las grandes empre-

sas tecnocráticas pueden permitirse pagar con creciente esplendidez estas inyecciones de sangre fresca. En el desarrollo de este proceso han pujado elevando el valor de mercado de las empresas innovadoras hasta extremos que hacen dificilísimo para sus propietarios resistirse a venderlas. Esto ha tenido como consecuencia un efecto abortivo sobre el desarrollo económico, cada vez más acusado. Con demasiada frecuencia empresas que habrían consolidado sus innovaciones y producido una nueva generación de empresarios independientes son adquiridas y exprimidas por completo para prestar apoyo vital a otras grandes corporaciones más bien ineficaces.

La manía de las fusiones y las adquisiciones va mucho más allá del propósito de comprar creatividad: se da como oleadas de una moda empresarial que pretende dar la impresión de acción y programa. La década de los ochenta se caracterizó por estos frenesíes de forzar concentraciones de los accionariados. En cambio, 1995 vivió el fenómeno contrario: a mitad de año se habían producido en Europa 31 grandes rupturas en un conjunto accionarial valorado en 1.300 millones de dólares. La globalización facilita aún más este juego de fusión-fragmentación-fusión con otros en un tablero a escala mundial. Mantiene ocupados a todos. Los mercados financieros, en lugar de dedicarse a financiar el desarrollo, se sienten más que satisfechos en emplearse en estos menesteres de maridaje, porque no tienen problemas a la hora de asignar un valor a las unidades que se venden y se compran. Invertir en un desarrollo real sería mucho más arriesgado, porque implicaría lanzarse a lo desconocido. Para los directivos no es problema que el constante cambio de estas unidades provoque un alza artificial de su valor y su endeudamiento; no son sus propietarios. Y tampoco consideran problema suyo el que con ello estén generando una grave forma de inflación.

Otro aspecto de esta avidez por la falsa expansión empresarial ha sido la creciente insistencia de la clase dirigente del sector privado en la privatización o la venta de las empresas públicas. Nacionalización y privatización son dos mecanismos que puede ser útil emplear alternativa y periódicamente. Sin embargo, cualquier movimiento innecesario en una u otra dirección, lo único que consigue es llenar los bolsillos de los amigos políticos del partido que está en el poder. Porque son ellos, inevitablemente, quienes se encargan de realizar la operación... y de cobrar sustanciosas minutas como abogados, expertos contables o comisionistas. De una forma u otra, parte de ese dinero va a parar a los partidos políticos y/o a sus altos cargos.

Tal vez piensen algunos de ustedes que esto importa poco si con la privatización se consigue, en fin de cuentas, liberar estos servicios de la pesada férula del gobierno y ponerlos en un mercado competitivo. Quizá sí. Pero son muy pocas las empresas estatales que, antes de ser enajenadas, prestaban servicios ineficaces. Porque nadie querría adquirirlas si de verdad eran ineficaces. En realidad, los gobiernos no ponen a la venta los servicios que no funcionan. Y, personalmente, no he visto ninguna pauta emergente que indique, a través de estudios ni por las reacciones de la gente, que, una vez privatizadas, aquellas que funcionaban adecuadamente hayan mejorado sus servicios.

Hay todavía un factor más importante directamente relacionado con el problema de la tecnocracia. La teoría de la privatización afirma que la economía se ve coartada por la excesiva implicación del gobierno en ella. Vendan las empresas públicas y así se revigorizará la economía. Sin embargo, la economía es una realidad muy compleja. Hay en ella un sector sólido, conservador, que proporcio-

na bienes y servicios pero que, por su propia naturaleza, no es capaz de liderar nuevos crecimientos de actividad. Y otro sector más arriesgado, más cambiante, en el que nuevas inversiones, nuevas ideas y nuevos y enérgicos líderes están uniendo sus esfuerzos para construir la economía futura. Algún día formarán también parte del sector conservador, pero de momento no es así.

La mayoría de las industrias propiedad del gobierno se integran en el sector conservador, ya sea por la naturaleza misma de lo que producen –servicios esenciales como la electricidad o el agua– o porque llevan varias décadas desarrollando las posibilidades de ese campo. Con lo cual, el efecto del movimiento privatizador es detraer capital de riesgo del sector privado que funciona perfectamente para invertirlo en el sector conservador, o no arriesgado, de la economía.

Muchas personas tienen la sensación, más o menos vaga, de que las economías no conocen limitaciones; que la gente invierte donde quiere y que cada sector se desarrolla lo mejor que puede. Pero la realidad es que la actividad económica está limitada por el tiempo y por los esfuerzos que la élite empresarial puede dedicarle. Los efectivos de estas élites, los recursos financieros que tienen a su alcance, las estructuras que introducen y sus energías mentales y físicas son factores perfectamente naturales que limitan su acción.

Hay una vieja regla empresarial que dice que un hombre no puede dirigir a más de doce personas. Por supuesto que el número doce tiene honda raigambre mística, precristiana incluso, pero en el origen inconsciente de esa regla están probablemente Cristo y sus discípulos. Como nos muestra el Nuevo Testamento, ni siquiera el Hijo de Dios pudo dirigir a doce: once fue su máximo..., y el que estaba allí de más arruinó toda su empresa.

Ésta es la situación: acumulamos en la parte conservadora del sector privado miles de millones de dólares en empresas sólidas, que ya producen bienes y servicios de calidad. Energías y dinero de la industria privada que deberían asignarse a la punta de lanza de la actividad capitalista y que, en cambio, van a parar a la retaguardia de la producción y los servicios básicos.

¿Cómo va a tener una privatización generalizada otro efecto que el de frenar el desarrollo económico? Miren, si no, el ejemplo del Reino Unido, donde la experiencia privatizadora ha sido completa. ¿Ha despegado la economía británica? ¿Está liderando el desarrollo? ¿Ha crecido por encima del promedio de los países occidentales? ¿Se ha reducido la deuda? No. Aparte del glorioso aislamiento especulativo de la City londinense, la economía británica es una de las menos dinámicas de Occidente.

Hay un corolario de la privatización que ilustra perfectamente el problema. Los directivos de las empresas públicas de servicios vendidas se han imbuido en seguida de la misma ilusión alentada por los tecnócratas del sector privado: la de que son capitalistas. En el Reino Unido, en particular, las antiguas empresas de obras hidráulicas y productoras de energía eléctrica no han tardado en ver que sus directivos se concedían a sí mismos enormes aumentos de sueldos y generosas opciones de adquisición de acciones. Gabelas que no son reflejo de ningún incremento apreciable en la cantidad o la calidad de los servicios vendidos al público y que, por consiguiente, tampoco significan ninguna mejora para los accionistas que invirtieron en ellas.

Lo que estoy queriendo decir es que estas grandes y aletargadas empresas públicas son la presa ideal para los

directivos empresariales que temen a lo desconocido. Con un riesgo mínimo, pueden dárselas de grandes capitalistas y dictar conferencias al público desde el podio de su propiedad privada.

Permítanme aducir un último ejemplo de estas tendencias que se dan de forma natural entre los directivos: el que ofrece el mercado de la propiedad inmobiliaria comercial. La razón de la popularidad que ha alcanzado la especulación en inmuebles comerciales entre las entidades crediticias –bancos y fondos de pensiones– estriba en que pueden medir perfectamente los valores de esas propiedades. Dicho de otra manera, para el empleado de banca encargado de aprobar inversiones, la posibilidad de anotar en sus libros valores prácticamente garantizados hace esas propiedades mucho más atractivas que la inversión en un capitalismo de riesgo. Cierto que las garantías asociadas a los valores de la propiedad inmobiliaria son en buena parte ilusorias, como descubrimos poco más o menos cada década cuando se hunde este mercado. Pero eso no le preocupa, en realidad, al empleado en cuestión; habrá gozado de unos años sin incertidumbre. Para cuando llegue ese desplome, lo habrán ascendido a otro cargo más alto, o se habrá jubilado tal vez. Y ha vivido la ilusión del valor, con todo perfectamente calculado sobre el papel. Es la misma idea romántica de cuantificación tan cara a Robert McNamara.

En cualquier caso, lo que realmente importa es la razón de que el inversor –no ya el banquero– se sienta tan atraído por el negocio de la propiedad inmobiliaria. No es su valor, propiamente, sino lo que le renta al año. Es, en suma, el tipo de negocio que entusiasma a la clase directiva: administrativo, no capitalista, el negocio sin riesgo del capital.

Adam Smith describió el fenómeno con claridad meridiana: «Desde el momento en que las tierras de un país

principian a reconocer el dominio o propiedad de señores particulares, éstos, como todos los demás hombres, suelen desear coger donde nunca sembraron exigiendo rentas aun por el producto natural.» «En donde predomina el capital prevalece la industria; en donde prevalece la renta predomina la ociosidad.»[5]

Los actuales directivos ni siquiera son terratenientes. Sin embargo, la inversión en bienes raíces es una de sus soluciones para satisfacer su profundo deseo de ociosidad. El resultado que esto ha tenido en nuestras economías a lo largo de las últimas décadas ha sido una concentración sin precedentes en la construcción de edificios de oficinas para acomodar a esa clase empresarial cada vez más nutrida. Sedes centrales. Sedes regionales. Sedes locales. Los edificios son una prueba sólida de la valía del directivo. Y hay que llenar sus despachos porque representan funciones. Así es como han ido surgiendo uno tras otro estos nuevos palacios reales: rascacielos con más metros cuadrados de espacio cubierto que Versalles o la Ciudad Imperial de Pekín. Los paraísos terrenales de los cortesanos y de cuantos ambicionan poder sin responsabilidad.

Propiedad inmobiliaria, privatización, fusiones y adquisiciones son sólo tres de las diversiones no capitalistas del directivo. Hay docenas más, y para una de ellas existe una ideología en miniatura que la legitima.

¿Qué utilidad tiene esta larga crítica de la visión empresarial tecnocrática? Bien..., quizá pudieran extraerse de ella algunas conclusiones que tal vez sean útiles. En primer lugar, que se ha perdido por completo la noción de lo que Adam Smith denominaba «el trabajo útil» y que los responsables de esta confusión son los economistas, las escuelas empresariales y los directivos del sector privado. Que la economía debería ser rescatada del punto muerto a que la ha llevado la econometría, y reintegrada a un enfo-

que que incluya la política, la historia y la filosofía. Que las facultades de ciencias empresariales representan un grave fracaso y son un impedimento para la prosperidad y el desarrollo en todo Occidente. Que habría que quitarlas de las universidades para convertirlas en un elemento –tan sólo un elemento más– de un sistema de aprendizaje financiado por el mundo de los negocios.

Si la actitud obsesiva a propósito de las privatizaciones es una táctica de diversión corporativista que se propaga lentamente, los ciudadanos tienen que aprender a identificarla como tal. Después de todo, se trata de un fenómeno particularmente fácil de analizar. Y sólo entonces podrá encararse como lo que es: una insistencia ideológica en el tema de la inevitabilidad. En lugar de aceptar sin más las constantes invocaciones de la clase directiva a la propiedad privada, el espíritu de riesgo y la productividad –cuando gran parte de ella está de hecho ocupada meramente en administrar, barajar los naipes (fusiones y adquisiciones) o procurarse rentas–, el ciudadano y el accionista deben aprender a diferenciar. Y así podrán decidir lo que quieren, o qué combinación quieren de sector público y sector privado.

¿Es una meta irrealista? Sí, y lo será en tanto sigamos bombeando de nuestras universidades nuevos adictos de este enfoque tecnocrático y mientras la normativa pública facilite, e incluso fomente, el falso capitalismo.

Quisiera dedicar el resto del presente capítulo al papel que desempeñan los cuatro grandes pilares económicos en acentuar o reducir nuestro estado de penosa inconsciencia. ¿A qué cuatro pilares me refiero? La actual sabiduría heredada sostiene que son el mercado, la tecnología, la globalización y los mercados financieros.

El mercado ha venido citándose continuamente en el último cuarto de siglo como fuente de la libertad y de la democracia, así como la única fuerza capaz de devolvernos al desarrollo. Pero, después de dos décadas de haber tenido vía libre, los defensores de esta teoría siguen sin resultados que ofrecernos. Al igual que los inquisidores medievales, se concentran en denunciar los pequeños detalles que puedan probar la continuidad de la presencia del diablo. Pero han dirigido la economía, han alcanzado y siguen detentando los niveles más altos del poder..., y no han dado fruto. Es un tiempo de prueba realmente largo: cinco veces la duración de una guerra mundial; el doble del reinado de Napoleón, que cambió la faz de Europa; más que el que gobernaron Stalin o Roosevelt, cuyos regímenes tuvieron consecuencias tan fundamentales.

Los ideólogos invocan la garantía del conocimiento divino y la promesa del reino futuro. Pero «¡cuán peligroso es», decía Cromwell, «apelar a Dios, el juez justo!». «Has apelado al juicio de los cielos. El Señor ha declarado contra ti.»[6]

Este experimento de confiar el liderazgo al mercado no ha robustecido la democracia ni el individualismo, ni ha traído consigo el desarrollo. Sí ha reforzado el corporativismo, por lo que no puede causarnos ninguna sorpresa que los Estados corporativistas más eficaces –Japón, Corea y Singapur, por ejemplo– hayan sido los más beneficiados. Pero lo que está fuera de duda es que el imperio del mercado no ha producido ningún crecimiento en la democracia basada en el ciudadano.

Cuando estuve en Seúl hace unos pocos meses, la policía hizo desalojar los edificios de viviendas de un sector de la ciudad y envió varios cientos de agentes antidisturbios para proceder al arresto de un solo obrero que había pronunciado un discurso en favor de la sindicación en la fá-

brica en que trabajaba, en la que, por supuesto, no había sindicato alguno. Echaron abajo la puerta de su apartamento, lanzaron gases lacrimógenos y lo capturaron *in flagrante delicto,* mientras desayunaba. Fue esposado y enviado a la cárcel.

Solemos hablar a menudo del sistema de mercado corporativista que hoy existe en Japón, pero olvidamos que la subida al poder de los militares japoneses en la década de los años treinta fue el resultado directo de un experimento con el liderazgo del mercado que se llevó a cabo a partir de finales del siglo XIX.

Les Melamed, el fundador del moderno mercado de futuros, dice que «el mercado es el foro más democrático que jamás se haya inventado»,[7] pero no hay el más mínimo indicio histórico de que esto haya sido así. Durante la Reforma hubo amplias oportunidades de alzarse contra el autoritarismo por el individualismo, la libertad y los diversos tipos de derechos de los ciudadanos. Sin embargo, los afortunados capitalistas de entonces agacharon la cabeza y sólo tomaron partido una vez concluida la batalla.[8] Los revolucionarios norteamericanos –propietarios rurales, artesanos y granjeros, principalmente– pasaron por una experiencia similar: la mayoría de los intereses financieros, particularmente en Nueva York, o permanecieron al margen o apoyaron discretamente al ocupante de turno de la ciudad.

Las contradicciones inherentes a esta pretensión de que el mercado dio origen a la democracia pueden verse personalizadas en la figura de un conocido teórico de la economía, el profesor Jeffrey Sachs, que hace pocos años fue el consejero que llevó a Mijaíl Gorbachov al desastre económico. El profesor Sachs recorre ahora Europa central predicando las virtudes del maridaje entre mercado y democracia. Pero también aconseja a los gobiernos que su

modelo real debería ser el asiático; es decir, corporativista y antidemocrático. «Están compitiendo ustedes con Tailandia y Malasia», dijo recientemente en Praga. Si Centroeuropa se esmera, «podría crecer al ritmo de un 5 % anual hasta el final de la década».[9]

Nuestra dificultad esencial es que estamos buscando en un mecanismo, necesario por otra parte, cualidades que no posee en absoluto. El mercado no lidera, equilibra o anima la democracia. Sin embargo, adecuadamente regulado, es la forma más eficaz de conducir los negocios.

Ni siquiera puede confiársele el liderazgo en materias puramente económicas. El agotamiento a escala mundial de las reservas pesqueras es un ejemplo bien reciente. Las capturas se multiplicaron por cinco entre 1950 y 1989. La flota pesquera pasó de 585.000 barcos en 1970 a 1,2 millones en 1990 y a 3,5 millones en la actualidad.[10] Nadie pensó en la conservación de las reservas a largo y ni siquiera a medio plazo; ni los pescadores, ni la industria de la construcción naval, ni los mayoristas de pesca, que encontraron nuevas utilidades para su producto, incluidas el transformarlo en fertilizantes o en pienso para pollos; tampoco se preocuparon de ello los financieros. No era cosa suya. Lo único que les preocupaba eran sus intereses.

¿Y por qué no actuaron los gobiernos imponiendo reglamentaciones adecuadas a largo plazo? En gran parte porque vivimos en una sociedad corporativista en la que se minimiza el bien público y en la que se espera de los gobiernos que, a través de sus gestores, se concentren en la «mediación de intereses», como dicen los neocorporativistas. No hay lugar para la reflexión en ningún nivel, porque tampoco lo hay para el desinterés. Parece como si fuera necesaria una crisis grave para sacudir a los gobiernos y recordarles su responsabilidad de orientar. Sólo cuando ocurren esas crisis los grupos corporativistas se calman y

permiten que los gobiernos hagan el trabajo que les compete.

El problema de la contaminación industrial es muy semejante. Como lo planteó Robert Heilbroner en las Massey Lectures de 1992:

> Los productores de acero no tienen ningún incentivo para reducir la contaminación, mientras no deban pagar las facturas de la lavandería o los gastos sanitarios que aquélla origina. Como resultado de esto, el mecanismo del mercado no cumple fielmente uno de los objetivos que se le atribuyen: en concreto, el de ofrecer a la sociedad una valoración exacta de los costes relacionados con la producción de bienes.[11]

En otras palabras, el mercado sólo es capaz de calcular costes exclusivos; es decir, que excluyen cualesquiera otros costes que eventualmente interfieren con el beneficio. El liderazgo de la sociedad requiere un cálculo que tenga en cuenta todos los costes.

Invocar al mercado como si se invocara al Espíritu Santo equivale a limitarnos a unos intereses estrechos, inmediatos, excluyentes.

Todavía es mayor la reverencia con que solemos referirnos al segundo pilar: la tecnología. Pero ésta no es más capaz que el mercado para ejercer la dirección de la sociedad. Si la clase tecnocrática la invoca tan a menudo es porque los objetos inanimados que componen la tecnología pueden tomar una trayectoria por su cuenta y encubrir así la incapacidad del directivo para desempeñar el liderazgo. Además, las empresas, a través de las patentes, son propietarias de esos mecanismos y reciben una renta de ellos. Por este motivo se ha dado en los últimos años una insistencia obsesiva por parte de las grandes empresas en reforzar las leyes internacionales relativas a las patentes y copyright.

Pensé en esto, en este culto a la tecnología esencialmente moderno, cuando pasé hace poco por delante de la reja *art nouveau* pintada de verde de unos urinarios públicos en los jardines de los Champs Elysées. Era allí adonde el personaje creado por Marcel Proust llevaba a su abuela cada vez que salían a pasear. En el interior del pequeño kiosko había una mujer encargada de la limpieza, que recibía las propinas de los usuarios. Eran sus dominios, a los que negaba el acceso a las personas que juzgaba insalubres, sin importarle cuán desesperadamente necesitaran hacer uso de sus instalaciones. La llamaban *la Marquise.* Por cierto, que la abuela en cuestión sufrió un ataque de apoplejía en uno de aquellos lavabos.

La curiosidad y la necesidad me indujeron a entrar. Seguía siendo un urinario público de ciertas pretensiones. Su interior, sin embargo, había sido modernizado de forma que los tres retretes y los dos urinarios que allí había estaban dotados de unos torniquetes que sólo se abrían mediante unas fichas especiales. El problema era que la tecnología del nuevo sistema de control ocupaba la mitad del espacio interior, y un tercio los elementos útiles..., el contenido real, es decir, los retretes y los urinarios. Primero tenías que atravesar el torniquete y, si el primer urinario estaba ocupado, apretujarte entre la pared y el hombre que estuviera aliviándose para acceder al segundo..., todo ello cuidando de no empujar a aquel pobre hombre contra la loza. No era nada sencillo. Si hubiera encontrado ocupado el segundo urinario, habría tenido la misma dificultad para salir del sistema. Probablemente la abuela de Proust hubiera sufrido mucho antes su ataque de apoplejía de haber tenido que lidiar con esa nueva tecnología diseñada para facilitar sus movimientos.

Por supuesto que son muchos los avances tecnológicos que facilitan nuestras acciones. Pero rara vez afectan a

algo más que a la forma. Sus efectos sobre el contenido son indirectos, lo que explica el gran interés del directivo moderno por la tecnología de sistemas. Fíjense, por ejemplo, en el nuevo sistema operativo de Microsoft, el Windows 95. Piensen en el dinero invertido en su lanzamiento; en la atmósfera creada en torno a él y sus secuelas; en los artículos escritos sobre sus ventajas o su falta de ellas... Y lean lo que se dice acerca de algunas de las nuevas cualidades, nuevos poderes incluso, que se nos confieren mediante el uso de esta tecnología. La siguiente descripción es suya, no mía:

Windows 95 «le ofrece un lugar para dejar la basura». «[Tal cosa] y todavía le resultará más fácil abrir una aplicación, obtener ayuda o localizar el archivo que está buscando.» «Puede hacer cosas como asignar a los archivos el nombre que quiera...»

Pues bien, estos pequeños avances burocráticos son, en realidad, si prescindimos del ahorro de trabajo que representan, un gran paso atrás en sus propios términos cuando los comparamos con el ideal tecnocrático que proponía Max Weber a principios del presente siglo. Lo que hace la máquina es limitar nuestras acciones más básicas a su propio nivel de habilidad.

Una última cita:

«Comience a entender – Una forma más rápida de obtener ayuda, llamada el "asistente para la resolución de problemas", le permite plantear preguntas con sus propias palabras. Pregunte, "¿cómo puedo imprimir una página horizontal?"»[12]

¡Qué manera tan interesante de emplear la palabra «entender»! ¿Es esto lo que significa realmente? ¿Algo no relacionado con el pensamiento, sino con pequeñas manipulaciones técnicas?

La tecnología de las comunicaciones se está introdu-

ciendo en las escuelas poco más o menos a este nivel. Lo que no es, en esencia, más que un nuevo curso avanzado de mecanografía se presenta como si fuera una parte fundamental de la educación. ¡Naturalmente que es útil un adiestramiento técnico básico! Pero tratarlo como si fuera algo más que eso equivale a confinar a los estudiantes en una tecnología que estará ya obsoleta para cuando concluyan sus estudios. El tiempo malgastado en ello los habrá privado de una formación básica en el conocimiento y en la reflexión, que podría serles de gran ayuda para adecuarse a los constantes cambios tecnológicos.

Cada día son más las escuelas que invierten una parte muy importante de sus presupuestos en ordenadores y programas para ordenadores. Una vez en posesión del equipo necesario, pueden alinear a todos los alumnos de la clase tras una serie de máquinas, donde son educados en el aislamiento y por algo bastante menos inteligente que un ser humano. Así se sacrifica uno de los objetivos primarios de la educación, particularmente en una democracia: el de enseñar a los individuos cómo actuar *conjuntamente* en la sociedad.

Observen que no estoy sugiriendo en modo alguno que no necesitemos esta tecnología o que no pueda sernos útil. Pero se trata meramente de maquinaria y, como tal, puede ser útil o destructiva dependiendo de la dirección que le demos. Volvamos, por ejemplo, a los inicios de la moderna revolución tecnológica. Robert Owen, uno de los propietarios de fábricas más afortunados de principios del siglo XIX, estaba convencido de que el desarrollo de la maquinaria llevaría efectivamente a un mundo dominado por la justicia, la igualdad y la ética. Más aún, que la eficiencia de las máquinas liberaría a los humanos de gran parte de su jornada de trabajo, que quedaría reducida a unas pocas horas.[13] En vez de ello, el mercado se ha servido de esta

eficiencia para eliminar puestos de trabajo y, a lo largo de la última década, en empezar a retrotraer los salarios y las condiciones laborales a situaciones pasadas. Está así retornando al modelo que Owen interpretaba como un fenómeno pasajero y limitado a las etapas iniciales de la tecnología. «Desde la introducción generalizada de los mecanismos inanimados en las manufacturas británicas, el hombre, con pocas excepciones, ha sido tratado como algo secundario e inferior a la máquina.»[14]

Éste fue exactamente el sistema implantado por el taylorismo a comienzos del presente siglo. La «gestión científica» de Taylor consideraba a los hombres y mujeres como mecanismos que había que gestionar a la vez que las máquinas. Tal era el núcleo esencial de las enseñanzas que estructuró en la Harvard Business School. Y el postulado de Taylor sigue constituyendo la base del aprendizaje impartido en la mayoría de las escuelas de ciencias empresariales de nuestro siglo XX.

¿Ha introducido cambios en este enfoque la nueva tecnología de las comunicaciones? Ciertamente no es así como piensa Microsoft, a juzgar por sus explicaciones del Windows 95. Ni es ésta la opinión del mercado, porque, si tal fuera, se habría valido de la eficiencia tecnológica para acortar las jornadas laborales en vez de eliminar trabajadores y traspasar el problema del desempleo a un gobierno al que, a la vez, trata de dejar en los huesos.

¿Ofrecen las nuevas tecnologías de las comunicaciones una oportunidad para el cambio? Verán... Cuando se introdujo la imprenta, el resultado no fue una revolución económica, sino una revolución humanista, impulsada por el lenguaje, las creencias y el deseo de saber..., que cambió profundamente el mundo. Pero, desde sus comienzos, la imprenta fue independiente de los intereses gubernamentales y mercantiles. En eso radicó su poder.

Las comunicaciones de alta tecnología han seguido desde el primer momento un camino muy diferente. El gobierno y la industria han estado en el centro del desarrollo, luchando constantemente por tener su control. Incluso ahora que empiezan a cobrar forma las autopistas de la información, los intereses públicos y privados están diseñándolas como un sistema de control de la información y un mecanismo de venta. ¿Podrá liberarse a sí misma la tecnología? Lamentablemente, la tecnología no busca la libertad. ¿Podremos hacerlo los que la empleamos, como emplearon en otro tiempo la imprenta los escritores, los impresores y los lectores de libros? Tal vez sí, aunque tal posibilidad no parece demasiado clara en el presente estado de cosas.

Digo esto porque las extraordinarias dimensiones de los grupos multinacionales, dentro y fuera del sector de las comunicaciones, dejan poco espacio para la actuación independiente. Me he referido ya a la división del lenguaje en un nivel público irrelevante frente a las relevantes herramientas corporativistas de la retórica, la propaganda y los dialectos. Uno de los resultados de la dominación corporativista es que estamos inundados de una información que no es tal. Y los departamentos gubernamentales y las grandes empresas están empezando ya a inundar Internet con su retórica y su propaganda, so capa de posibilitar el debate público.

El tercer pilar de la economía es la globalización. Es aquí donde con más frecuencia se invoca la «mano invisible» del mercado a que aludía Adam Smith. Pero, si analizamos lo que Smith dijo realmente, nos daremos cuenta que la mayoría de sus alusiones concretas lo eran a los mercados locales: «Si en un mismo territorio hubiese un empleo evidentemente más o ciertamente menos ventajoso que los otros...»,[15] rápidamente surgiría un salario medio

adecuado. Smith veía un mercado equilibrándose a sí mismo en circunstancias simples y limitadas, en donde las opciones fueran obvias para cualquiera que las considerara. Una pequeña población inglesa en los primeros tiempos de la industrialización, por ejemplo, podía tener cuatro fábricas dedicadas al mismo negocio e instaladas en los cuatro lados de una misma plazuela. Desde las ventanas de sus oficinas, los propietarios podían verse unos a otros a través de la plaza. Vivían en la misma calle. Y las vidas de los trabajadores eran prácticamente iguales cuando salían de los talleres al finalizar la jornada. En semejantes circunstancias, sería posible llegar rápidamente a un equilibrio. Puede ser que Smith estuviera en lo cierto o que se equivocara, pero se refería a una situación completamente distinta de un mercado global y carente de límites. Y, sin unos límites extremos y un centro bien determinados, no puede existir una oscilación pendular y una vuelta al equilibrio.

Por eso, por ejemplo, llevamos años y años asistiendo a un crecimiento continuo del comercio global, que no se ha traducido en una prosperidad creciente para los individuos. Se nos dice que el aumento de los niveles comerciales traerá de nuevo el desarrollo. Pero el comercio ha alcanzado ya niveles sin precedentes en la historia y no se aprecian sus efectos sobre ninguno de los sectores clave.

Hace pocas décadas se nos dijo que vencer la inflación era la condición esencial para reavivar el desarrollo. Posteriormente se nos convenció de que la clave estaba en recortar lo superfluo en las empresas..., para venirnos años más tarde con que el problema se solucionaría con recortes en el gobierno. Luego se nos aseguró que la salvación vendría del aumento de los intercambios comerciales. Pues bien: hemos hecho todas esas cosas. Y no ha ocurrido nada. El comercio, como cualquier otro mecanismo económico, puede ser extremadamente útil en las circuns-

tancias correctas. Pero en sí y por sí no resuelve los problemas de la sociedad.

Pero hay más: ésta no es la primera vez que nos entra la chifladura por el comercio. Un examen de la segunda mitad del siglo XIX muestra que los resultados del movimiento librecambista fueron muy dispares. Alemania fue arrastrada al desorden. Japón, como ya dije, acabó en una dictadura militar. Hasta el Reino Unido, el apóstol del movimiento, vio que su economía rechinaba e iba deteriorándose más y más al correr de los años.

Pero el comercio es sólo un aspecto de la globalización, la cual, de entre todos los cambios económicos que nos rodean, se nos presenta insistentemente como el más inevitable e imposible de controlar. Y cuando alguien protesta por los efectos que tiene esta evolución sobre los empleos o el nivel de vida, la réplica que se le da recuerda las palabras que Homero pone en boca de la reina de los cielos en la *Ilíada:* «¡Me asombras, temido hijo de Cronos! ¿Estás proponiéndome que prive a un hombre mortal, cuya ruina está decretada desde hace largo tiempo, del dolor de la muerte?»[16] Con la globalización estamos a merced de una voluntad mucho más poderosa que la de los dioses. Es el destino, la forma más rabiosa de la ideología. No importa cuáles sean sus efectos. El destino debe revelarse a sí mismo.

Los habitantes de Singapur están comprometidos en un experimento notable. Están creando parques industriales en la isla de Batán, un territorio de Indonesia muy cercano. El primer parque dará ocupación a 50.000 trabajadores. El problema de Singapur es que se ha convertido en la perfecta civilización de mercado corporativista –es decir, empresarial–, si bien en miniatura. Sin democracia casi, con apenas libertad de expresión y con un clima totalmente disuasorio del individualismo..., pero, eso sí, con

altos niveles de educación, de vida y, consiguientemente, de salarios.

Esto los ha llevado a crear un emporio industrial en la isla de Batán, sin aranceles, para abaratar los costes de producción. Fuera de su territorio, frente a sus costas. Las empresas extranjeras les encargarán que organicen y construyan allí fábricas para ellos. Los trabajadores serán indonesios, contratados por periodos de dos años a razón de 260 dólares al mes por trabajador, incluidos todos los costes. No hará falta ninguna infraestructura social, ni contratos a largo plazo, ni, por supuesto, sindicatos de ninguna clase.

En otras palabras, habrán creado un sistema productivo dentro de la famosa globalización, pero completamente al margen de cualquier forma civilizada: una especie de limbo consagrado en exclusividad a la producción; un paisaje lunar desprovisto de las características de la sociedad humana. Este modelo se está extendiendo ya a operaciones similares en China. Y estas zonas industriales libres de aranceles no son sino el más reciente de los fenómenos con que se presiona a los gobiernos y a los trabajadores de Occidente para limitar sus demandas a las multinacionales.

Tal vez el efecto clave de la globalización haya sido forzar a los gobiernos a transferir la carga impositiva de las grandes empresas a las clases medias. Y cuando los impuestos sobre los ingresos de éstas han alcanzado límites imposibles de rebasar, la transferencia ha continuado mediante impuestos sobre bienes y servicios. Resulta interesante observar que ésta fue exactamente la política seguida en el siglo XVI por el emperador Carlos V; su resultado fue una paralización del crecimiento, a pesar del oro y la plata que llegaban de las colonias de Latinoamérica. Cabe ver aquel tráfico de oro y de plata como el equivalente de

nuestros florecientes mercados financieros. Como lo expresó David Hume, «es fácil para los ricos, en un gobierno arbitrario, conspirar contra [la clase media] y cargar sobre sus espaldas todo el peso de los impuestos».[17]

Algunos de ustedes me objetarán quizá: «De acuerdo..., tal vez estemos en una sociedad corporativista, pero no tenemos un gobierno arbitrario.» Así es, en efecto. Pero nuestros gobiernos ya no pueden decidir los niveles impositivos sobre las empresas multinacionales establecidas en su territorio. Éstos los fija hoy arbitrariamente un ente abstracto sustitutorio del gobierno, denominado economía global. En todo Occidente, el tipo impositivo real para las grandes empresas oscila hoy en torno al 13 %. Lo repito: el 13 %. Aumenten ese tipo, y las empresas abandonarán el país. Dicho en otras palabras, los niveles impositivos, que antes solían fijar los gobiernos, los fija hoy la economía global. Habría que reformular, pues, la frase de Hume en los siguientes términos: «Es fácil para las multinacionales, en un sistema global arbitrario, conspirar contra [la clase media] y cargar sobre sus espaldas todo el peso de los impuestos.»

Y dado que las clases medias no tienen suficiente dinero para financiar el Estado, el resultado de esta transferencia impositiva ha sido un descenso de la recaudación impositiva real, seguido de un aumento de la gubernamental y del recorte de los programas públicos.

Pero ¿adónde va a parar todo el dinero que se ahorran en impuestos las grandes empresas? Porque, si lo invirtieran adecuadamente, pudiera ser que el crecimiento generado compensara el sacrificio de la sociedad. Pudiera ser. Ya he dicho, sin embargo, que los directivos han venido empleando los enormes beneficios de sus empresas en operaciones tales como fusiones y adquisiciones de servicios públicos privatizados que difícilmente pueden gene-

rar desarrollo..., por no mencionar sus rascacielos y sus altos salarios.

Quizá la consecuencia más inquietante de esta merma en los impuestos de las grandes empresas por parte de los gobiernos sea el auge del juego organizado públicamente. Los cientos de millones de dólares, o miles de millones en algunos países, recaudados por esta vía provienen en gran medida de los bolsillos del sector más desanimado de la población. «Ellos se lo buscan», dirán los cínicos. Pero son los gobiernos de esos ciudadanos –gobiernos que no paran de predicar la necesidad del trabajo duro y la iniciativa– quienes apelan a esos mismos ciudadanos con reclamos, mediante amplias campañas de publicidad, como: «escape de la selva» invirtiendo dos dólares para poder obtener quizá mil. O «hágase millonario al instante» adquiriendo por cinco dólares un billete que puede proporcionarle un millón.

Esto nos lleva a las loterías estatales que tuvieron tanta boga en los inicios de la Revolución Industrial. Los gobiernos de entonces, perplejos ante el desorden imperante en la sociedad, recurrieron al juego para obtener fondos. Entonces como hoy, aquellas loterías fueron diseñadas para atraer, sobre todo, a los menos favorecidos y de menor nivel de educación.

La experiencia más directa de globalización que tienen los ciudadanos se da en el área del desempleo y en la valoración cada vez menor que se atribuye al trabajo asalariado. Es aquí donde el destino parece pulsar con mayor insistencia. Aparentemente, no hay nada que hacer. Los gobiernos prometen crear puestos de trabajo pero, como lo formuló en 1993 el Bank for International Settlements (el banco internacional oficial de los banqueros centrales), «hasta las medidas heterodoxas parecen haber fracasado en remediar la tendencia creciente del desempleo».[18] Los neoconservadores predican cínicamente la confianza en

uno mismo, sabiendo de sobras que su efecto es mínimo. ¿Qué va a poder hacer el individuo solo contra un sistema global que obliga a arrodillarse incluso a los poderosos gobiernos? Los discípulos de la ideología del mercado hacen caso omiso de la reiterada advertencia de su ídolo, Adam Smith, en el sentido de que los salarios altos son esenciales para el desarrollo y la prosperidad. Para decirlo con sus propias palabras:

«La abundante recompensa del trabajo... [es] el síntoma más seguro de los progresos de la riqueza nacional.» O también:

«¿Cómo se ha de mirar, pues, como perjuicio del todo la ventaja conocida de la mayor parte?» O asimismo:

«Donde los salarios del trabajo son altos los operarios son más activos, más diligentes y más expeditos que donde son bajos.»[19]

Los teóricos del mercado ignoran también la imposibilidad de continuar durante mucho más tiempo con un paro de 35 a 50 millones de personas en Occidente. No son condiciones en las que una sociedad pueda funcionar ahora ni nunca. La quema de unas cuantas fábricas por parte de los ludditas a comienzos del siglo XIX fue un estallido local protagonizado por unas frustradas víctimas de la temprana mecanización. Pero fue también una advertencia, general y subconsciente, de que semejante situación no podía continuar.

La sociedad de entonces eligió ignorar la advertencia. De hecho ahorcaron a cinco de aquellos ludditas y deportaron al resto. Para 1813 el problema estaba resuelto. Resuelto en teoría, naturalmente. Porque cuanto denunciaban aquellos artesanos rechazados –condiciones de trabajo imposibles, preferencia incontrolada por la tecnología sobre los seres humanos y una sociedad dirigida por el mercado– dio lugar a casi dos siglos de división social

insuperable. División que produjo tanto el comunismo como el fascismo, para no hablar ya de una inacabable secuencia de revueltas y guerras civiles. Durante 150 años, los alborotos callejeros se sucedieron como algo habitual, y concluyeron habitualmente con cargas de caballería y descargas de fuego de rifles. Incluso las dos mayores carnicerías vividas por Occidente –las dos guerras mundiales– fueron producto de nuestra incapacidad para resolver este cisma social autodestructor. Al final, en el último medio siglo hemos conseguido desactivar lo peor de estas divisiones..., logro notable, aunque desesperantemente lento en su consecución.

Salir ahora con que los resultados negativos de la globalización son cosa del destino es decir, lisa y llanamente, que la fatalidad nos reserva una nueva fase de divisiones sociales y violencia. En otras palabras: que el colapso del mercado de trabajo, la caída de los niveles de vida, la pérdida de las reglamentaciones justas, la evaporación de los impuestos que deberían pagar las grandes empresas y la debilitación de los programas sociales son inevitables, y que, por tanto, deberemos recomenzar las inacabables y estériles batallas de la división social.

> Mal le va a la tierra, y pronto es presa de desgracias, cuando se acumula la riqueza y se consumen los hombres.

Oliver Goldsmith escribió en 1770 su largo y conmovedor réquiem *A la aldea abandonada,* a principios de la primera fase de reforma agraria e industrialización en la Gran Bretaña. Nuestros problemas son teóricamente mucho más complejos, pero también tenemos los mecanismos adecuados para manejarlos. Y, entre todas las características de la globalización, las que la hacen parecer incontrolable son, en realidad, las que permiten controlarla con facilidad.

La tecnología hace hoy más fácil que nunca la tarea de imponer reglamentaciones. La razón de que se colapsen los criterios políticos es el escaso acuerdo existente entre los países –con la única excepción, tal vez, de los que componen la Unión Europea– respecto a cuáles deberían ser esos criterios. No es algo que puedan decidir los tecnócratas, sino un tema de pura política: es decir, de los ciudadanos participando de forma que puedan exigir acuerdos multinacionales.

El desarrollo de los acuerdos de comercio internacional muestra dónde está el interés corporativista. Estos tratados prueban asimismo que es perfectamente posible conseguir convenios internacionales concretos, con regulaciones detalladas, que ejerzan un efecto directo sobre las actividades del mercado. La ciudadanía apenas se ha esforzado en sacar adelante una agenda más equilibrada en el plano nacional, y no digamos ya en el internacional. En vez de enredarnos en discusiones sobre complejos y costosos sistemas locales de multas e incentivos, nos sería fácil emplear los sofisticados mecanismos que hemos creado para desarrollar métodos simples que garantizaran nuestros niveles de calidad de vida, incluyendo todos los aspectos. Los alemanes son tal vez los que mejor lo han conseguido a nivel nacional.

Hume acertaba al basar su economía comercial en la existencia de un «gobierno regular».[20] En el imperio de la ley. Su economía no exigía la democracia, pero sí regularidad, estabilidad y una coerción eficaz.

Cada día se nos hacen patentes los trastornos económicos que provoca en nuestra sociedad –superficialmente democrática y profundamente corporativista– el desorden de la globalización; o, dicho de otra manera, la falta de un gobierno regular. Los corporativistas no pueden solucionar esto. Es el viejo problema de regirse por el mero inte-

rés propio cuando lo que se requiere es una actuación ampliamente desinteresada. Una actuación que sólo puede nacer de la democracia.

Permítanme concluir con un asunto cómico, o tragicómico, mejor dicho. Hoy se atribuye a los mercados financieros el papel de cuarto pilar de la nueva economía. Por lo menos constituyen hoy el sector más boyante de la actividad económica..., el más boyante desde hace mucho tiempo. Cada día, los especuladores financieros mueven en todo el mundo un billón de dólares.[21] Esto parecería indicar que hay muchísimo dinero disponible. Y cabría pensar que la mayoría de nuestros problemas de financiación pública podrían resolverse con sólo recaudar en concepto de impuestos una pequeñísima parte de esa enorme cifra.

Por desgracia hay dos circunstancias que lo impiden. Para empezar, las haciendas públicas no pueden gravar ese dinero. Y, lo que es más importante todavía, no existe en realidad. Un dinero que no guarda ninguna relación con la realidad es imaginario. Es pura inflación. Oigamos a Hume:

> Propiamente hablando, con el dinero no se comercia; es sólo el instrumento que los hombres han convenido para facilitar el intercambio de unos bienes por otros. No es una rueda del comercio: es el aceite que facilita y suaviza el movimiento de las ruedas.[22]

Y a Adam Smith:

> Ni el dinero es materia prima para la obra, ni puede ser, como tal, instrumento de ella.[23]

Los devotos de las fuerzas del mercado tienden a no mencionar lo que dijeron Smith y Hume a propósito del

dinero. La razón de este silencio es muy simple: los economistas de Chicago y los santos de su devoción mantienen al respecto opiniones absolutamente contradictorias. De hecho, han ido hasta el extremo de encomendarse a los acérrimos enemigos de Smith y de Hume, los mercantilistas, un movimiento económico que creía, entre otras cosas, que el dinero tenía valor en sí mismo. Y por eso han excedido incluso a los mercantilistas en su apoyo de las multinacionales, que son la versión moderna de los antiguos monopolios regios. A primera vista, uno diría que semejante contradicción interna es inconcebible. Pero sólo porque aceptamos su pretensión de ser teóricos del libre mercado; sus posturas tienen mucha mayor coherencia si los vemos como lo que son: teóricos corporativistas de una sociedad empresarial.

En el asunto de los mercados monetarios son Smith y Hume quienes tienen razón. El *boom* de estos mercados no financia el desarrollo porque los mercados monetarios no relacionados con ninguna actividad real de financiación son inflación pura. Razón por la cual son, también, una forma de ideología sumamente sutil y esotérica. Que nos hace pensar en un Mao reencarnado en ejecutivo financiero declarando como lema de su revolución: «¡Hagamos florecer miles de tirantes rojos!»

Un síntoma de esta separación entre los mercados monetarios y la economía real es el tinglado de los tipos de interés. Desde Smith y Hume se ha aceptado comúnmente que los tipos de interés bajos suelen favorecer el desarrollo. Pero, de repente, en la década de los ochenta y en la actual, esos tipos bajos comenzaron a crear inflación de forma sistemática. Por dos razones. La primera, porque la economía actual está repleta de una inflación no cuantificada, que son los mercados monetarios. La segunda, porque nuestra carencia de reglamentación en este terreno

significa que alentamos la especulación. Y, en último término, porque los mercados monetarios no son más que eso: una especulación ya pasada de moda pero manejada por nuevos y sutiles tecnócratas. Como si John Law hubiera vuelto a la vida para alumbrar peores desastres de los que provocó en su momento..., desastres capaces de hacer parecer respetable la gigantesca estafa que ha pasado a la historia con el nombre de la South Sea Bubble. Si la sociedad va a permitir y recompensar el robo, no faltarán quienes inviertan en ello.

Ahora bien, precisamente porque los mercados monetarios son pura especulación, constituyen el sector de la economía más fácil de regular. Bastarían unos acuerdos básicos entre los países miembros de la OCDE para acabar con buena parte de esta ruinosa inestabilidad. Se dice que el sistema de Bretton Woods se colapsó ante la fuerza del mercado. Pero podría replicarse que Bretton Woods –el primer intento de establecer una regulación monetaria internacional– supervisó treinta años de notable crecimiento con una inflación relativamente baja y sólo algunas crisis menores. En cambio, la desregulación de los mercados monetarios nos ha traído más de veinte años de crisis, inestabilidad, especulación gratuita y ningún crecimiento real.

Pero... ¿es el crecimiento lo que realmente necesitamos, lo que queremos? Muchos críticos sociales arguyen que hemos vivido un período de crecimiento tan desaforado que por fuerza tenía que llegar a su fin. Invocan, entre otros conceptos, la necesidad de que el desarrollo sea soportable. Pero éstos, como las élites empresariales corporativistas, han permanecido fieles al patrón por el que están cortados. Son incapaces de ver un cuadro más vasto que el de sus propios intereses. Ese cuadro mayor sólo existe, para ellos, como una abstracción ideológica. Vamos..., que no existe en la práctica.

Como resultado de esto, la tecnocracia actual sigue encastillada en una idea del crecimiento propia de los siglos XVIII y XIX, que más o menos consistía en la producción directa de bienes y, en particular, de capitales. Sin embargo, no parece que nuestra sociedad pueda seguir yendo más allá por ese camino. No necesitamos una producción real mayor. Por consiguiente, nuestras élites se han dedicado a inventar una especie de crecimiento que parece inspirado en los cuentos de hadas. Obsérvese que, aunque la sociedad corporativista desalienta la creatividad, fomenta el autoengaño. Y, con respecto al crecimiento, lo que hoy estamos experimentando es un frenético dar pábulo al autoengaño. Los mercados monetarios son un ejemplo de primera magnitud de este fenómeno. Pero también lo son el *boom* de la propiedad inmobiliaria comercial, la incesante inversión en estructuras empresariales y encaje de bolillos que hemos montado con el consumismo, que va desde el gusto por la complicación hasta la auténtica locura.

Cuanto más nos abandonamos a este falso crecimiento, más inflacionaria se torna de por sí la economía.

Me atrevería a sugerir que necesitamos desesperadamente reformular la idea de desarrollo. El modelo industrial de antes no nos sirve ya. Aplicado a nuestra sociedad, es una fórmula excluyente. Y el falso crecimiento alentado por la tecnología está hundiéndonos cada vez más en la crisis. A pesar de lo cual, los ideales del desarrollo soportable siguen muy lejos de las realidades a que aplicamos nuestras energías.

El desarrollo, por ejemplo, tal como solemos entenderlo, considera la educación como un coste y, por lo mismo, como algo gravoso. Una pelota de golf, en cambio, es un activo, y su venta supone un factor de crecimiento medible. Un *lifting* facial es un elemento de actividad económi-

ca, mientras que un *bypass* cardíaco es un gasto que la economía debe financiar. Las vacaciones se presentan como el producto más sofisticado de la industria de servicios, mientras que la atención a la infancia es una sangría de fondos.

En otras palabras, nuestro concepto de activos y pasivos, de bienes y de gastos, tiene un efecto negativo sobre las realidades del desarrollo. Somos incapaces de tomar en cuenta las necesidades de una sociedad sofisticada. La inversión en formar y atender a los ciudadanos no sabemos tratarla como un bien. Pero, en cambio, el hecho de que cada vez se vendan más pelotas de golf mantiene inconmovible nuestro espejismo de que estamos creciendo.

Es difícil imaginar cómo podríamos escapar de la creciente crisis económica en que estamos, si no es por la vía de una reconsideración de la naturaleza del crecimiento. Como cabe esperar de una sociedad corporativista, nuestra estrecha perspectiva está centrada en intereses a corto plazo. Entiendo por reconsideración un esfuerzo por tomar distancia, por alejarnos de esa contemplación miope para poder ver lo que hay de valioso en nuestra sociedad. Porque, cuanto más compleja es una civilización, más probable es que eso valioso se encuentre precisamente en áreas que no nos interesan de forma directa. Si somos capaces de concebir el desarrollo en unos términos más amplios, en una visión más comprensiva, abriremos de pronto la posibilidad de alentar todo aquello que la sociedad encuentra útil.

Nuestra obsesión presente por la mano invisible del mercado no nos sirve de ninguna ayuda en esta situación. Sólo exacerba los desequilibrios y la idea ilusoria que tenemos de nuestra economía.

Lo que nos presentan hoy como el producto inevitable de la verdad económica y de la globalización es, más exac-

tamente, la pasiva afirmación de unos hombres supersticiosos a la espera de lo que el destino quiera depararles. Es ésta una actitud que la mayoría de los hombres y mujeres sensatos son muy capaces de rechazar. Pero el rechazo supone asumir una responsabilidad. Y nuestras élites no desean en absoluto iniciar cambios que podrían insertar el concepto de responsabilidad en el de poder. Esto sólo podrá llegar a través de un compromiso público y tenaz de los ciudadanos.

V. DE LA IDEOLOGÍA HACIA EL EQUILIBRIO

El día en que ustedes o yo alcancemos una condición de equilibrio estable, aquellos de nuestro alrededor que no hayan tenido semejante fortuna sacarán una de estas dos conclusiones: o que estamos muertos, o que nos hemos abandonado a un estado de alucinación clínicamente diagnosticable. Y vivir en la alucinación es vivir en el seno consolador de la ideología.

El humanismo práctico es el viaje hacia el equilibrio sin la expectativa de llegar a alcanzarlo realmente. De la misma manera que la ideología abarca desde lo más global a lo mínimo, también el enfoque no ideológico se aplica a cualquier nivel. Para empezar con un ejemplo, ahí está el viaje iniciático de Sócrates: hacia el saber, sin la expectativa de encontrar la verdad.

No hay ni ha habido nunca indicio alguno de la existencia de unas manos invisibles que nos mantengan pasivamente en un equilibrio natural. La sociedad humana es una creación del hombre, aunque existan fuerzas externas que nos obliguen, nos impulsen y nos limiten a la hora de forjarla. La sociedad humanista –es decir, en los términos en que venimos definiéndola, aquella en la que el individuo tiene la consideración de ciudadano de una sociedad

democrática– no sólo es una obra humana, sino que continúa existiendo únicamente a través del esfuerzo diario de los ciudadanos que la crean.

Me he referido ya a algunas de las oposiciones que entraña esencialmente este esfuerzo diario. Podemos añadir ahora a la lista batallas tan simples como la que supone para la conciencia la lucha contra la comodidad del permanecer en la inconsciencia; responsabilidad contra pasividad; duda contra certeza; complacencia en la condición humana o simpatía por la condición de los otros contra aborrecimiento de uno mismo y cinismo con respecto a las cualidades de los demás.

Esta idea de que la simpatía hacia los otros es la característica esencial de la condición humana aparece, dicho sea de paso, como pensamiento clave de la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, un tratado que rara vez citan los falsos discípulos de sus teorías económicas, puesto que suelen limitarse a hacer una empobrecedora lectura de *La riqueza de las naciones* y a aplicar los principios que creen deducir de ella a la organización general y a las condiciones de la sociedad. Nada da a entender, sin embargo, que ése fuera el propósito de Adam Smith.

Después de todo, su teoría de la simpatía rechazaba el amor a sí mismo como motivo básico del comportamiento. Definía también la virtud como un conjunto de tres elementos: conveniencia, prudencia y benevolencia. Por el primero, conveniencia, entendía el control y la dirección adecuados de nuestros afectos; por prudencia, la búsqueda juiciosa de nuestro interés privado; y por benevolencia, el ejercicio de sólo aquellos afectos que promueven la felicidad de otros. Resulta difícil imaginar que hayan podido apropiarse del pobre Adam Smith unos discípulos tales como los economistas del mercado y los neoconservadores. Unos hombres que sostienen opinio-

nes profundamente opuestas a su visión de la sociedad.

Tal vez tengamos aquí otra oposición esencial que debería ser añadida a nuestra lista: la aceptación del tiempo frente al temor a él. La ideología emplea el tiempo como un arma. Se aprovecha de nuestro miedo a la muerte o a dejar de existir, que es inconsciente en gran parte: hurga indirectamente en él haciendo del tiempo una especie de coco que asoma recurrentemente en los aspectos más prácticos de la condición humana. El tiempo es limitado. No hay tiempo que perder.

La falsa y repetida ilusión de recalar en un puerto seguro, tanto en los aspectos grandiosos como en los minúsculos de nuestras vidas, va unida a la pretensión de vencer el tiempo o, al menos, de lograr controlarlo. Todo el discurso de necesidad y fatalidad que rodea las ideologías –desde la del corporativismo hasta la de la obligatoriedad absoluta de pagar las deudas– está construido en torno a la amenaza del «ahora o nunca». El tiempo, el gran enemigo, nos derrotará si vacilamos en un instante de reflexión o de duda. Y, presas del pánico, nos precipitamos hacia la certeza.

En el origen mismo de la teoría empresarial está el modelo taylorista, falsamente científico, del ser humano como un mecanismo. La incertidumbre del tiempo, que envuelve la actividad humana, ha de ser eliminada encajándonos en una estructura a propósito para la maquinaria. Las máquinas pueden depreciarse, pero no temen la muerte. En cuanto a las estructuras jerárquicas del corporativismo, crean el espejismo de un tiempo eternamente inmóvil y controlado. Aquí, en el papel de una función, el ser humano escapa a la amenaza del paso del tiempo, salvo a nivel institucional.

En las postrimerías de este siglo XX se está dando un curioso y sumamente práctico corolario de este proble-

ma. Los individuos jamás han dispuesto de tanto tiempo. Sólo en este siglo, los occidentales han sumado unos 25 años a su esperanza de vida. Tenemos ahora como un 50 % más de tiempo para hacer lo que queramos. Dados, en general, nuestro estándar de vida y nuestra educación, podríamos estar empleando por lo menos parte de ese tiempo para pensar más y sustituir esa carrera en pos de la certeza por una aproximación más relajada hacia la duda.

Sin embargo, el efecto real de disponer de un 50 % más de tiempo parece haber sido exactamente lo contrario: nos hemos replegado aún más en aquellos temores inconscientes que nos hacen susceptibles a las amenazas del tiempo. En los últimos años tales apremios de la necesidad, del ahora o nunca, han hecho cambiar repetidamente de opinión, con notable facilidad, a públicos muy selectos.

Podríamos alegar como excusa que la mayoría de estos grandes cambios estaban vinculados a la política económica y que la mayoría de nosotros estamos particularmente mal preparados para tratar con sensatez tales cuestiones, habida cuenta del frente casi unánime que opone la comunidad de los economistas. Y que, por lo menos, nos hemos mantenido firmes en la condena del racismo, ante el cual fuimos tan débiles en un pasado todavía reciente.

Pero esto no nos disculpa en absoluto. Cuando actuamos mal en el tema del racismo, hubo una práctica unanimidad sobre el tema entre las élites relevantes. Cada época tiene sus ideologías, y rara vez se le ofrece al ciudadano una oportunidad justa para considerar las cuestiones. Nuestra oportunidad es algo que conquistamos.

Fíjense, por ejemplo, en la forma como organizamos hoy nuestras vidas, desde que iniciamos nuestra educación hasta el ejercicio de nuestras profesiones. La pauta que se está imponiendo es una carrera desesperada, como

empujados por la amenaza de que el tiempo va a dejarnos rezagados. Y el resultado es un porcentaje cada vez mayor de nuestra población enfrentado a veinticinco años de inactividad. Lo llamamos jubilación, y en parte es algo bueno. Pero no lo es si ha de durar un cuarto de siglo. Esto está diciéndonos, si reflexionamos sobre ello, que no existe ninguna razón particular –y ciertamente ninguna razón práctica– para sobrecargar unos cuantos años de vida, los intermedios, de la forma como lo estamos haciendo. Si así es, ¿por qué nos impulsa nuestra civilización a actuar de esta forma?

Bien..., el corporativismo –con los espejismos que fomentan sus ideas sobre el mercado y la tecnología– está estrechamente ligado a un concepto mecanicista del ser humano. No es una ideología interesada ni comprometida en conformar la sociedad o el individuo como ciudadano. Está empeñada en un afán por sacar el máximo partido de la maquinaria –inanimada o humana– mientras esté en su óptimo rendimiento; antes de que sufra ninguna depreciación.

Tal vez dé la impresión de estar olvidando en mi lista otra oposición muy presente en la conciencia de las personas. ¿Qué decir de la que enfrenta las obligaciones del individuo con sus derechos? Éste es el gran tema que separa a la izquierda de la derecha, a los neoconservadores de los liberales.

No sólo es verdad que no he confrontado esos términos, sino también que hasta aquí no los he empleado de la forma habitual. ¿El motivo? Pues porque creo que la manera como hemos llegado a utilizarlos constituye una grave deformación de la historia de estos conceptos y, por consiguiente, contribuye a dar pie a una discusión estéril y

repetitiva. Discusión que, a su vez, confirma el reinado del corporativismo y facilita la victoria de quienes quieren que las fuerzas del mercado y la tecnología dirijan nuestra civilización. La culpa de este malentendido es imputable por un igual a la izquierda y a la derecha.

Cuando los que se alinean desde el centro hacia la izquierda hablan de derechos, lo hacen como si éstos fueran algo independiente y desvinculado de la existencia de la sociedad, lo que equivale a decir desvinculado del bien público. Y desde el centro hacia la derecha se invocan las obligaciones como si remitieran bien a la necesidad de mirar por uno mismo, aislado de la sociedad, bien como requisito al servicio de ciertas necesidades de la sociedad, de carácter absoluto, que habitualmente se relacionan con la ley y el orden, la defensa y el orden moral. De nuevo falta aquí cualquier mención al papel compartido por los ciudadanos en el mantenimiento del bien público.

Las posturas intelectuales de las derechas y de las izquierdas coinciden mucho en este aspecto, puesto que ambas se basan en una idea del individualismo egocéntrica o egoísta. Las izquierdas, claro está, alegarían que estos derechos están distribuidos igualitariamente y que, por lo mismo, representan una forma de equidad. Dirían asimismo que conciben el gobierno, la regulación y la imposición como constituyentes de la estructura esencial que permite el funcionamiento justo de la sociedad. Pero si su definición de derechos alumbra una forma de individualismo independiente de esa estructura esencial, habrán introducido con ella las condiciones precisas para abortar –teórica y prácticamente– esa misma sociedad justa que deseaban crear.

Fijémonos en la facilidad con que están desapareciendo en nuestra sociedad las instituciones, regulaciones y programas concebidos para fomentar la equidad. ¿No es

suficiente demostración de que hay un fallo en el enfoque de los reformistas?

En cuanto a la versión del individualismo que invocan las derechas, o es producto de la ingenuidad, o lo es del cinismo. ¿Qué están diciendo exactamente? Que el individualismo exige del ciudadano individuo que se niegue a sí mismo su capacidad y su derecho para juntar sus fuerzas con las de otros ciudadanos a través de los mecanismos públicos que éstos han ideado. Se trata de una idea obsesivamente destructora de la sociedad humana, que deja solo al individuo frente a fuerzas enormes, imposibles de predecir y de controlar. Sólo un puñado de gente, y sus parásitos, están en condiciones de salir bien librados de semejante confrontación desigual. No es sorprendente que los parásitos en cuestión sean los más interesados en vendernos a todos la idea de que esa confrontación es inevitable. La obligación, tal como nos la presentan hoy, consiste realmente en prestar lealtad –es decir, obediencia– a las estructuras corporativistas.

Es relativamente fácil identificar los orígenes de esta idea viciada de obligación. Se remontan al principio del movimiento corporativista, hacia 1870, cuando los líderes religiosos y los intereses jerárquicos establecidos buscaban una forma de aceptar la industrialización sin negar el individualismo y la democracia. Su solución consistió en combinar y reestructurar el viejo concepto del siervo fiel de Dios con el de súbdito obediente de la autoridad social, para crear el súbdito obligado de las estructuras racionales corporativistas.

Los orígenes de la interpretación que hace la izquierda de los derechos del ciudadano son más complicados. Desde el siglo XII en adelante, y en particular a partir del siglo XVII, la batalla librada por la ciudadanía y sus aliados para sacudirse su artificial condición de súbditos ha sido extre-

madamente difícil. Y todavía lo ha sido más para ellos formalizar su posición como la fuente de legitimidad. Empleo la palabra «batalla» porque los avances sólo se han conquistado a base de grandes esfuerzos y a lo largo de un amplio periodo de tiempo, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX.

Por desgracia, la realidad de este esfuerzo adoptó una forma que lo socavaba por dentro. Al centrarse en la tarea de arrebatar uno tras otro los derechos al orden constituido, las fuerzas reformistas han confirmado en la práctica lo que negaban en la teoría. En teoría hablaban de unos derechos naturales; en la práctica presentaban esos derechos como conquistados al orden establecido. Por consiguiente, la fuente de legitimidad siguió inamovible. Los derechos habían sido usurpados temporalmente por la fuerza al orden establecido. De manera que hoy están retornando, prácticamente sin oposición, a manos de la forma corporativista de aquel mismo orden. Y esto está ocurriendo a pesar de las múltiples y prolijas declaraciones formales de los derechos de los ciudadanos.

¿Por qué? Porque jamás se formalizó bien en la práctica la realidad del ciudadano como fuente de legitimidad. ¿Por qué? Porque los derechos conquistados fueron definidos por las fuerzas reformistas como derechos independientes..., independientes del antiguo orden, entiéndase. Lo cual significaba, desgraciadamente, que se concebirían asimismo al margen de la realidad que debía defender esos derechos del ciudadano, es decir, del bien público.

A mayor abundamiento, los actuales líderes herederos del reformismo han plasmado su concepto de esos derechos dentro de su propia aceptación de las estructuras corporativistas. Por poner sólo un ejemplo, la filosofía ha estado siempre en el centro del debate público sobre la condición humana. Y la razón de ello es que el éxito de

cualquier reforma depende de una comprensión amplia de las opciones filosóficas posibles y de las implicaciones de cada una de ellas. Pero he aquí que, de pronto, la gran voz filosófica de la decencia humanística desaparece de la discusión pública. ¿Por qué? Pues porque la mayoría de sus exponentes están atrapados en las complejidades del profesionalismo filosófico: en un mundo de estrechas especializaciones e impenetrable dialecto. En la corporación de los filósofos. Han abandonado el campo del debate público, dejándolo abierto de par en par a las fuerzas más cínicas del otro bando. ¿Cómo van a dejarse liderar cuantos aún comparten el enfoque humanista por gentes que ya no creen siquiera en la posibilidad de un debate filosófico público? ¿O es que piensan que no vale la pena?

Podríamos ver este fenómeno en un sector tras otro; o, por así decir, en una corporación tras otra. Los pensadores liberales y socialdemócratas han optado también, demasiado a menudo, por las alturas de la especialización y el profesionalismo. Y así el populismo real de la legitimidad basada en el ciudadano y del debate público ha quedado en manos del falso populismo del viejo orden.

Quisiera mencionar una última causa de la debilidad de la izquierda. Desde los comienzos de la Ilustración ha existido entre los reformistas un punto de temor, como mínimo, al ciudadano. Los liberales, en particular, han profesado una devoción por el ciudadano en teoría, pero no por el ciudadano real, de carne, hueso y mente.

En tales condiciones, el movimiento por los derechos de los ciudadanos se ha considerado un ideal, nacido de arriba o de fuera. Ya el mismo movimiento socrático estuvo infectado desde el comienzo por la desconfianza de los platónicos por el populacho. O, para trasladar este problema a una experiencia más moderna, digamos que las élites reformistas jamás han conseguido librarse por entero de

la campaña autoritaria iniciada por Hobbes en el siglo XVII. De un Hobbes que decía que el populacho lo arrasaría todo a menos de mantenerlo en el sano respeto a algún tipo de autoridad. Y que el temor al castigo era el mejor medio para controlarnos. Nuestras élites reformistas han rechazado los aspectos más sangrantes del palo y tentetieso de Hobbes para evitar que nos desmandemos, pero han aceptado casi enteramente su idea de la organización social como un mecanismo de control. En el *Leviatán*, Hobbes lo expresó así: «Durante el tiempo que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos bajo un saludable temor, están en ese estado que llamamos guerra.» Por este camino los derechos del ciudadano han quedado enterrados en la ley, y la condición de ciudadano en la jerarquía del profesionalismo.

En la medida en que la organización legal y profesional carece de fuerza emotiva para inspirarnos temor, la hemos dotado con la fuerza de la ideología. ¿Quién no va a sentir un respetuoso temor por la «mano invisible» del mercado o el «destino manifiesto» de la tecnología? Pero son la ley y la jerarquía combinadas las que crean la forma de una sociedad controlada. Los reformadores concibieron este control como ejercido en nombre de la justicia, pero su enfoque nos ha dejado indefensos frente a las fuerzas del interés egoísta.

Observen de qué buen grado han asumido los gobiernos liberales y socialdemócratas la idea de que la enseñanza general debe ser reestructurada para actuar como puente directo hacia la economía empresarial. Encontrarán esta idea floreciendo por todo Occidente. El ejemplo más reciente lo tenemos en la nueva coalición italiana de centro-izquierda. Todos dicen lo mismo: «Debemos ser prácticos. Debemos formar ciudadanos capaces de encontrar puestos de trabajo.» Los cambios que propugnan no les

servirán de gran cosa a los individuos en sus puestos de trabajo. Sin embargo, prepararán a los jóvenes para que acepten las estructuras del corporativismo.

Pero entonces..., si la discusión sobre los derechos del individuo frente a sus obligaciones se ha estereotipado hasta el punto de ser estéril e incluso peligrosa para la democracia, ¿podemos replantearla sensatamente en otros términos?

En éstos, por ejemplo: los derechos del individuo están garantizados por la ley sólo en la medida en que los protege el ejercicio ciudadano de su obligación de participar en la sociedad. Los derechos son una protección derivada de la sociedad. Pero los individuos sólo pueden llenar de sentido esa protección a través del cumplimiento de sus obligaciones para con la sociedad

¿Qué pensar, pues, de un sistema educativo y social que cree a pies juntillas que el profesionalismo y la especialización son fundamentales para sacar a la especie humana de las ciénagas de la superstición y el sentimentalismo, y que esto sólo puede lograrse mediante una educación estrecha, orientada a su objetivo, y una acción basada en la destreza? No conviene tomarse a la ligera nada de todo esto: es el convencimiento que alimenta a nuestras élites con independencia del punto del espectro político en que militen.

Pero el anterior es un enfoque abstracto de la sociedad, y los humanos no funcionamos como entes abstractos. El poder está en los mecanismos que determinan la totalidad de la función. Y esa visión abstracta de la sociedad niega semejante poder a los seres humanos. Un sistema social o educativo que define el progreso como la suma total de una miríada de compartimentos más o me-

nos estancos está negando la posibilidad de una sociedad basada en el ciudadano. Y niega, además, al individuo como fuente de legitimidad.

Por bellas que sean, en abstracto, esas metas de la profesionalidad y la destreza, el resultado neto de este enfoque es una visión mecanicista de hombres y mujeres. Hace imposibles el conocimiento y la comprensión entendidos en su sentido real, como fundamentos de la conciencia. La sociedad concebida de tal forma se contempla con los ojos del corporativismo, que niega tanto la complejidad del hombre como la propia complejidad de la sociedad humana.

El individualismo real, por consiguiente, es la obligación de actuar como ciudadano. Que no tiene nada que ver con el conformismo o la obediencia a unos intereses ajenos al bien público. Permítanme repetir por última vez unas líneas del alegato de Sócrates en su propia defensa:

> Ahora bien, se me podría objetar tal vez: «¿Y callando y renunciando a tu ocupación habitual no podrás vivir en el destierro?» He aquí la cosa que encierra mayor dificultad a efectos de convencer a algunos de vosotros. Porque si digo... que me es imposible renunciar a esa actividad, no me creeréis.

El mensaje esencial del corporativismo es «preocúpate de tus propios asuntos». Y la esencia misma del individualismo está en la negativa a ocuparse sólo de lo propio. No es una forma de vivir particularmente agradable ni fácil. No es provechosa, eficiente, competitiva..., ni tiene grandes compensaciones. A menudo consiste en aparecer persistentemente enojoso para otros, que lo consideran obstinado y reiterativo. Pero el portavoz alemán de la Ilustración, Friedrich Nicolai, lo dijo muy claro: «El criticismo es el único amigo que tenemos que, a la vez que nos

descubre nuestras incongruencias, es capaz de despertar en nosotros el deseo de mejorar.»[1]

El criticismo, la actitud crítica, es tal vez la principal arma del ciudadano en el ejercicio de su legitimidad. Por eso se admiran y se recompensan tanto en esta sociedad corporativista el conformismo, la lealtad y el silencio; por eso son castigados o marginados los críticos. ¿Quién no ha experimentado este conflicto?

Podríamos ilustrarlo con un ejemplo elocuente que hace poco ha salido a la luz. En los años sesenta, los ejecutivos de una de las mayores empresas tabaqueras norteamericanas mantuvieron largas discusiones entre ellos acerca de si debían o no informar a las autoridades sanitarias de Estados Unidos sobre los resultados de las investigaciones realizadas por la propia empresa, que confirmaban los riesgos del fumar para la salud. Finalmente decidieron no decir nada e interrumpir sus trabajos tendentes a fabricar un cigarrillo menos dañino puesto que, al fin y al cabo, esos trabajos comprometerían su silencio dando a entender la necesidad de reducir un daño cierto. Optaron, en cambio, por iniciar una estrategia legal y de relaciones públicas consistente en desmentir la existencia de algún riesgo.[2]

El resultado, pues, de aquella debatida decisión de no dar beligerancia a la crítica los forzó a tomar exactamente la dirección opuesta, hacia un conformismo agresivo.

> La culpa, querido Bruto, no está en nuestras estrellas, sino en nosotros, que no somos más que esclavos.

La culpa está también en las estructuras corporativistas. Los ejecutivos del tabaco evitaron por algún tiempo el destino de Bruto, pero a costa de sacrificar el respeto debido a sí mismos; es decir, abandonando el individualismo para seguir siendo esclavos. Ahora el destino los ha venci-

do y, además, han perdido su honor; han perdido su imagen pública de personas íntegras, que el sistema les alentó a abandonar hace treinta años.

No es sorprendente que, en semejante atmósfera de conformismo profesional, nos hayamos visto forzados a buscar una salida en lo que yo definiría como un falso individualismo. O que también podría describirse como una autosatisfacción superficial. El problema no estriba en que esté mal, de suyo, que tratemos de satisfacer nuestros deseos personales. Ropas, vacaciones, deportes, múltiples matrimonios y orgasmos, estiramientos de cara y de otras cosas... pueden ser diversiones agradables en el fatigoso camino de la vida. ¿Por qué no habríamos de divertirnos? El problema está en que estos momentos agradables se identifican cada vez más como expresiones del individualismo. Como el individualismo mismo.

La clase directiva del sector privado y los neoconservadores en particular se quejan de que los pobres sólo piensen en satisfacer sus derechos; y, sin embargo, ellos mismos se dedican con verdadero entusiasmo a satisfacer sus propios derechos al placer.

No sólo no hay nada malo en estas distracciones, tomadas en su correcta perspectiva, sino que también es normal en una sociedad la existencia de un porcentaje de la población que no desee implicarse en ninguna tarea colectiva. La libertad de esa pequeña minoría para no participar es síntoma de una buena salud social. Pero sin duda puede deducirse que una sociedad está en crisis cuando la práctica totalidad de su élite, que ahora abarca un tercio largo de su población, adopta un silencio público y una pasividad privada en el nivel profesional para, a renglón seguido, desentenderse de la sociedad y dar rienda suelta al ansia acumulada de placeres privados.

Indiscutiblemente hay cierta satisfacción en semejante

desfogue personal pero, como dice un personaje de Albert Camus: *Un homme, ça s'empêche. Voilà ce qu'est un homme, ou sinon...*[3] «Un hombre se controla a sí mismo. Eso es ser un hombre, si no...»

La cuestión no está en elegir entre condenar o satisfacer el placer, sino en encontrar mecanismos que puedan ayudar al individuo a librarse del conformismo corporativista.

Sabemos exactamente qué ocurre cuando el ciudadano participa; lo hemos visto desde la aparición de los jurados en la Edad Media. En el proceso de buscar un acuerdo entre ellos mismos, estos grupos de doce personas desinteresadas y sin relación mutua suelen descubrir en sí mismos una mezcla de fuerzas que comprende las diversas cualidades humanas. El jurado se convierte así en un mecanismo equilibrador. Su equilibrio humano aporta algo que no tienen el juez ni los expertos que actúan como testigos. Reparen en que su tarea no consiste en encontrar la respuesta, en hallar la verdad, sino en determinar si existe o no una duda razonable. Tal es el papel del ciudadano persona.

Una de nuestras máximas necesidades de hoy es encontrar medios, aunque sean simples, que nos ayuden –a los ciudadanos– a entrar en el debate público de una forma que duplique la que atribuimos conscientemente al jurado. A pesar de sus fallos, no vamos a desmontar, derrotar o abandonar siquiera la estructura corporativista. Es un sistema que está fortaleciéndose cada vez más, en tanto que se debilita la sociedad que controla.

Se trata, por consiguiente, de insertar en el sistema al ciudadano como tal, por todos los medios a nuestro alcance. Y de dejar luego que los mecanismos de la actitud crítica, combinados con altos niveles de compromiso, ejerzan su acción.

¿Cómo lograr este objetivo? Bien..., consideremos la dinámica que ha formalizado nuestra civilización. La sociedad corporativista se ha estructurado como si existiera el propósito de eliminar la participación del ciudadano en los asuntos públicos salvo a través del ejercicio ocasional del voto y algunas actividades voluntarias. Estas actividades voluntarias implican el sacrificio de un tiempo que, formalmente, se reserva para otras actividades. Y, en concreto, para actividades como el deporte, las comidas, las vacaciones –por no mencionar el trabajo–, que están perfectamente estructuradas en nuestro sistema de incentivos económicos y sociales. No ocurre así con la participación ciudadana. De hecho, en nuestro sistema social está estructurado y formalizado casi todo cuanto hacemos..., con la única excepción del ejercicio de nuestra condición de ciudadanos. Lo cual equivale a decir que, en una sociedad corporativista, no sólo no se fomenta la democracia, sino que se da incluso una cierta disuasión formal a ejercerla. Que se la marginaliza a la esfera de lo voluntario. Sin embargo, bastaría formalizar mínimamente la participación del ciudadano –es decir, reservar para ella algunas horas a la semana y crear una mínima estructura de actividades oficiales del individuo– para que se incorporaran a la actividad pública amplios sectores de población. No es posible prejuzgar cuál sería el efecto de esta incorporación. Pero, en una sociedad obsesionada por estructurar todo, por lo menos habríamos reconocido oficialmente la poderosa función de la crítica, el inconformismo y desinterés.

No cabe esperar que la estructura corporativista premie o admire jamás una actitud crítica. De ahí que sea preciso reforzar el ámbito en el que el espíritu crítico pue-

de prosperar y, con el tiempo, capacitar al ciudadano para dominar.

Pero incluso este sencillo papel de la crítica seguirá siendo un ideal imposible en tanto no adquiramos conciencia de hasta qué extremo nos hemos abandonado –como ciudadanos– a un conformismo verbal. Tal vez nos demos cuenta de nuestra pasividad actual si aprendemos a comparar nuestro concepto del debate público con el que tenían nuestros antepasados..., los cristianos de la alta Edad Media, por ejemplo. El hereje medieval era alguien que «mostraba su arrogancia intelectual prefiriendo sus propias opiniones a las de aquellos que estaban especialmente cualificados para dictaminar en materias de fe». En lugar de «fe», pueden poner cualquiera de los términos con que designamos nuestros miles de especializaciones actuales. «Consiguientemente, la herejía era alta traición, cometida contra la divina Majestad...»[4] Hemos progresado mucho en nuestro control de la alta traición. Ya no descuartizamos ni arrancamos los menudillos a los herejes. Hoy nos basta con ponerles toda clase de trabas en su carrera y marginarlos de nuestra sociedad corporativista.

La mayor dificultad con que se encuentra el ciudadano para participar en el debate público arranca, sin embargo, de la crisis de nuestro lenguaje. Ya hemos hablado de la división entre un lenguaje público desprovisto de poder y la retórica, la propaganda y los dialectos del corporativismo. El bloqueo que esto provoca en el debate público es enorme. De ahí que exista una necesidad desesperada de abordar los problemas más simples de comunicación... y, para empezar, el factor de vaciedad existente en el lenguaje oficial.

Nuestro problema básico es que el discurso público ya no tiene fuerza cuando lucha por causas concretas y aisla-

das. Este método de debate público se introdujo en el siglo XVIII. En la actualidad, la trabada red del corporativismo hace que estas batallas específicas por la justicia concluyan, como mucho, en victorias aisladas, cuyas repercusiones se marginan luego fácilmente. El antiguo efecto de difusión que tenían las causas justas se da ahora con mucha mayor dificultad.

Cuando apunto la necesidad de denunciar la vaciedad del lenguaje oficial, me refiero a la necesidad que tenemos de desacreditar toda una concepción del lenguaje. Un pequeño ejemplo: sería una gran cosa poner de manifiesto la tendencia que existe, entre quienes argumentan en favor del corporativismo, a loar también el idílico mundo rural: la *Italia rurale,* que decía Mussolini. O la América de las pequeñas ciudades. O el conservadurismo del sentido común. Detrás de estas utopías simplistas hay siempre una sensación de limpieza moral, de profundas raíces, de pertenencia al terruño, de lucidez compartida: de todas esas cosas, en suma, que quienes propugnan tales utopías están eliminando con la otra mano mediante el corporativismo.

Esta doblez de enfoque es tan contradictoria en sí misma que roza el ridículo. Pero la dificultad de mostrar el problema del corporativismo, en contraposición con el simplismo del recurso a la falsa utopía, hace de lo uno el contrapunto perfecto de lo otro. Con el resultado de que, aparentemente, somos incapaces de caer en la cuenta del carácter cómico del discurso oficial.

No es, sin embargo, un truco novedoso. Émile Durkheim diseñó claramente el método corporativista hace ya cien años. La información real –decía– era demasiado compleja para el pueblo.

> Sólo puede llegar a ser una posesión pública mediante la circulación de símbolos que, por ser «simples, defi-

nidos y fácilmente representables», hacen inteligible una verdad que, «debido a sus dimensiones, el número de sus partes y la complejidad de su disposición, es difícil abarcar con la mente».[5]

Durkheim hablaba sin rebozo de los símbolos como propaganda. Los símbolos son las imágenes del lenguaje y, utilizados como valores en sí mismos, son fácilmente manipulables. Hoy nos hemos alejado de los símbolos e imágenes de la raza, pero aún estamos sometidos a su influencia en el terreno del poder. Jung decía que «la psique consiste esencialmente en imágenes», y ahora somos una civilización que se ahoga bajo el impacto de las imágenes. Pero hasta ahora hemos sido incapaces de identificar conscientemente el papel que esas imágenes pueden jugar, y juegan de hecho, como instrumentos de la autoridad.

Cualquiera de nosotros puede manipular imágenes. Pero quien mejor y más eficazmente puede hacerlo es el propagandista financiado. Ahora bien, incluso utilizada con honestidad, la imagen es como mucho un símbolo. No sustituye a la comunicación que se efectúa con un lenguaje funcional.

Es a través del lenguaje como encontraremos la forma de salir de nuestro actual dilema, de modo semejante a como el lenguaje se la ofreció a los occidentales durante la revolución humanista iniciada en el siglo XII. Para los adictos a las soluciones concretas, esta llamada a un renacimiento o redescubrimiento del sentido de las palabras puede parecerles vaga o desconectada de la realidad. Pero el lenguaje, cuando funciona, es la herramienta que posibilita toda invocación de la realidad.

Antes de que Benjamin Franklin iniciara sus reflexiones sobre el rayo, la tradición veía en él un fenómeno sobrenatural. Y por esta razón era frecuente almacenar la

pólvora en las iglesias, para ponerla bajo la protección divina. Las campanas de los templos tocaban a rebato durante las tormentas para alejar los malos espíritus. Entre 1750 y 1784 fueron alcanzadas por rayos 386 iglesias alemanas, y murieron fulminados 103 campaneros.[6] En 1767 cayó un rayo en una iglesia veneciana, cuya cripta estaba repleta de pólvora. La explosión causó la muerte de 3.000 personas.

En otras palabras, se dieron abundantes pruebas de que la protección divina no alejaba el rayo. Pero como no había ninguna interpretación, ningún discurso, que negara el saber tradicional, éste siguió en pie. Nuestras actuales experiencias con la mano invisible del mercado son muy parecidas. Lo que nos hace falta es un lenguaje que evidencie su naturaleza cómica. Porque... ¿cuántas veces entre 1973 y 1995 ha caído el rayo de la catástrofe económica sobre las economías occidentales? ¿Dónde estaba la divina protección de esa mano invisible? Franklin demostró la auténtica naturaleza del rayo reflexionando sobre el problema, construyendo una teoría y, finalmente, sometiéndola a la experimentación práctica.

La dificultad que se da con muchos de los argumentos empleados hoy para examinar las falacias vigentes es que han caído en los supuestos generales de la deconstrucción. No buscan significado, conocimiento o verdad: sólo pretenden demostrar que todo el lenguaje está vinculado al interés. Por eso los deconstruccionistas han criticado el lenguaje en cuanto comunicación, buscando atacar los vicios de la retórica y de la propaganda. Pero si el lenguaje fuera siempre interesado, no habría posibilidad de desinterés y, consiguientemente, de bien público. El efecto de la crítica deconstruccionista ha sido, paradójicamente, reforzar el punto de vista de que todos nosotros existimos como funciones dentro de nuestras corporaciones.

Para expresar este problema en los términos que vengo empleando en mi argumentación, diría que los deconstruccionistas han atacado eficazmente nuestra adicción por las respuestas, pero de tal manera que han minado al propio tiempo la validez de nuestras preguntas. Con lo que aquellas respuestas, asertivas como son, siguen en pie con mayor fuerza.

En cualquier caso, las máximas esperanzas de una regeneración del lenguaje no radican en los análisis académicos, sino en la participación del ciudadano. Sabemos que las universidades están en crisis, y tratamos de conjurar la tormenta alineándolas con diversos intereses corporativistas. Pero ésta es una actitud miope y autodestructiva. Y, atendiendo a la obligación que tienen para con la sociedad, sencillamente irresponsable.

Pero las universidades están también en crisis porque el proceso histórico del saber se ha refugiado, una vez más, en la cómoda madriguera del sofisma y del escolasticismo. En el siglo V a. C., los sofistas no buscaban la sabiduría ni el bien, sino la eficacia y la astucia.[7] Tal vez esto les suene familiar: son las cualidades que ensalzan las escuelas empresariales y los sectores de las ciencias sociales que nutren los consejos asesores y las fundaciones.

«¿No te daría vergüenza presentarte ante los griegos como sofista?», le preguntó Sócrates a Hipócrates. «Pues la verdad, Sócrates..., si te he de ser sincero, sí», fue la respuesta del interpelado.

En cuanto al período posterior de los escolásticos, lo que recordamos de ellos es su habilidad para trabar cualquier argumento que pudiera tener relación con la realidad en un inacabable proceso de consideraciones marginales. Agotaron todo su tiempo en discutir e interpretar los procesos intelectuales. Fue algo que requirió inteligencia, sí, pero no un verdadero pensamiento.

La actual situación en nuestros altamente sofisticados y fragmentados campos del saber es muy semejante. Sólo podemos discutir o realizar avances intelectuales pasando a través del cuerpo de conocimientos existente. Lo cual es una tarea tan descomunal, agigantada aún más por una multitud de celosos guardianes especializados en el control de cada saber, que no hay nadie capaz de elaborar un pensamiento integrador. Esta misma fragmentación intelectual explica en parte la pasividad académica ante la crisis de una sociedad que sus expertos deberían estar defendiendo.

No basta que los filósofos, los estudiosos de las ciencias políticas y los economistas –tres campos de especial relevancia para el sistema democrático– aleguen que la complejidad de sus respectivos saberes hace imposible un debate público integrado y serio de su problemática. Seguramente habrán advertido que el notable apoyo que la sociedad les prestó durante gran parte de este siglo, y que ciertamente tuvieron durante todo el siglo XIX, ha ido desmoronándose. ¿A qué lo atribuyen? Yo diría que existe entre los ciudadanos la sensación de abandono por parte de sus pensadores; una sensación de haber sido traicionados por una élite intelectual que no se toma en serio la experiencia humanista y, muy en particular, el drama de la democracia basada en el ciudadano.

Lo sensato para la comunidad universitaria sería olvidarse ahora de sus propios intereses y asumir el liderazgo del movimiento para revigorizar y ampliar la educación preuniversitaria. Tal vez descubrirían así que una acción desinteresada de este tipo reforzaría el papel de las universidades, liberándolas de la colaboración con el modelo corporativista. Para que vuelvan a asumir las obligaciones más amplias del humanismo.

Este enfoque, así como mi anterior comentario sobre

la forma de insertar a la ciudadanía en el sistema formal del poder, pretende indicar que lo que necesitamos en este momento no es tan sólo una serie de cambios acumulativos en una u otra dirección. Los efectos del corporativismo han calado en tantos órdenes de cosas, que la estrategia de los ciudadanos debería tender a cambiar la dinámica actual, más que las estructuras vigentes.

Permítanme poner otro ejemplo. Aludí antes en este capítulo a esa especie de pánico que nos hace sobrecargar la etapa de la educación y del ejercicio profesional frente a la duración relativamente larga de nuestras vidas. El sistema no sólo exige un proceso precipitado, sino que nos fuerza, además, a una creciente especialización.

Estamos padeciendo ya los efectos de la proliferación de graduados universitarios con una deficiente e incluso nula educación básica, debido a que las materias que cursaron para obtener sus títulos estaban programadas casi directamente en función de las exigencias del mercado laboral. El mismo fenómeno está extendiéndose ahora por la educación preuniversitaria.

Sin embargo, el problema real no es una cuestión de tiempo. Es, y lo será cada vez más, un problema de financiación. A largo plazo, no hay sociedad capaz de financiar de 25 a 35 años de retiro. Sería, pues, mucho más sensato –y el individuo viviría mucho mejor– poner en tela de juicio modelos que ya están obsoletos. ¿Por qué no tomar de 5 a 10 años del final de la vida y trasladarlos al comienzo? En otras palabras, ¿por qué no empleamos de alguna forma eficaz el tiempo que hemos ganado al ampliar la esperanza de vida? Y no empleo la palabra «eficaz» en un sentido meramente utilitarista. Si el aumento de un 50 % en la longevidad es una victoria de la civilización, lo lógico es que la civilización se beneficie de él.

Por ejemplo: no hay ninguna necesidad de estrechar el

espectro de la educación preuniversitaria a fin de centrarla en elementos meramente estructurales como son la gestión empresarial y la tecnología. Y las universidades no tienen por qué producir especialistas de 21 años sin memoria alguna de la experiencia de su civilización, sin ningún contexto ético en que situar sus conocimientos, sin un sentido amplio de la sociedad en que viven. En ambos niveles se dispone hoy de suficiente tiempo para dar una formación general previa a la especialización. Como también lo hay para destinar al servicio público periodos importantes, antes de iniciar 30 o 35 años de ejercicio profesional.

Los tecnócratas objetarán que no podemos permitirnos más educación ni más servicio público. Pero la verdad es que, ni desde el punto de vista humano ni desde una consideración estrictamente económica, estamos en condiciones de arrumbarnos como individuos en una especie de limbo a la edad de 55 o 60 años. Como ya he apuntado, la educación es un activo, no un coste. Sólo nuestra miope y obsoleta definición de desarrollo nos hace verla como un coste imposible de financiar.

Sólo pueden derivarse ventajas, incluso financieras, de reducir el número de alumnos por aula en la enseñanza pública –lo que supone aumentar el número de maestros– y de ampliar los objetivos de esa educación. Y necesitamos tiempo suficiente para proporcionar una sólida formación humanística preuniversitaria a los futuros estudiantes de empresariales, médicos y economistas, por citar sólo algunos que la necesitan muy en particular, antes de permitirles estrechar sus mentes en la especialización. Es obvio que esto tendría un efecto importantísimo en la forma de enfocar su actividad una vez la ejercieran en la sociedad. Por una parte, fortalecería su conciencia de existir como individuos y ciudadanos responsables, independientemen-

te de su profesión; por otra, alentaría su capacidad de pensar en lugar de aferrarse al sistema.

En cuanto a lo del servicio público, no tenemos más que mirar a nuestro alrededor para ver cómo está ahogándose gradualmente la democracia basada en el ciudadano. ¿A santo de qué vamos a esperar de unos individuos propulsados a toda velocidad al proceso corporativista que, de pronto, en el punto álgido de sus profesiones, cambien radicalmente de rumbo para transformarse en ciudadanos inconformistas, sin pelos en la lengua, desinteresados? Estamos obteniendo ni más ni menos que lo que creamos. Ya no hay razón para imputar a una falta de tiempo esta visión utilitarista o mecanicista: ahora disponemos de largos periodos de tiempo en la última etapa de nuestra vida que, si los transfiriéramos a las primeras, podríamos dedicar al servicio público.

Pero... ¿a qué tipo de servicio público? ¿Cómo estaría organizado? Éstas son las típicas cuestiones gerenciales. El punto de partida debe ponerse en las más básicas de necesidad, conveniencia y viabilidad. Si somos capaces de centrarnos en ellas, los detalles vendrían después.

Se mire por donde se mire, está claro que lo que necesitamos no son reformas, sino un cambio en la dinámica. Lo mismo vale para la política. Mientras el dinero sea un elemento central en la vida política, los mayores intereses estarán en condiciones de emplearlo para sus propios fines. Por eso no se trata de limitar las finanzas ni de hacer probaturas con mecanismos para controlarlas, sino pura y simplemente de proscribirlas de los procesos electorales. Las oleadas de propaganda indirecta que vuelcan sobre nosotros las tecnologías visuales hacen contraproducente cualquier intento de reforma gradual. Pero si consiguiéramos eliminar la financiación por parte del sector privado, lo que quedaría sería un uso minimalista del lenguaje y de

la discusión. En otros términos, una forma de política elemental pero clave, en la que fueran posibles el cuestionamiento y las dudas.

Se han propuesto numerosos métodos para limitar los efectos del descontrol de los mercados monetarios; por ejemplo, mediante la creación de impuestos sobre sus transacciones. Pero aquí tenemos un ejemplo más de la naturaleza contraproducente de las reformas graduales. Semejantes impuestos sólo servirían para atrapar a los gobiernos en una relación de estrecha dependencia de los enemigos de la economía y del desarrollo reales. En cambio, bastarían unos pocos acuerdos entre los gobiernos occidentales, incluso aunque sólo los suscribieran un puñado de ellos, para poner fin a los aspectos más dañinos de la especulación que nos devora.

Los argumentos de la globalización insisten, pese a todo, en la imposibilidad de regular, por su propia naturaleza, cualquier política social en un nuevo mundo sin fronteras económicas. Pero esto es una falsedad manifiesta. En los últimos años se han firmado numerosos acuerdos comerciales de gran complejidad. No hay nada, pues, que impida negociar acuerdos similares que representen compromisos de equidad laboral y de prestaciones sociales. Pero es que ni siquiera sería necesario que estos acuerdos empezaran por abarcar la totalidad del nivel internacional. Al igual que ocurre con el comercio, la política social puede abordarse inicialmente con una base regional. Lo que algunos describen como imposibilidad de una reglamentación social internacional es, de hecho, la falta de disposición de las élites corporativistas para entrar en tales negociaciones. Se trata, por consiguiente, de una mera cuestión de voluntad política; es decir, de voluntad democrática.

Nuestra pasividad es innecesaria incluso en un terreno

tan amplio como es el de la tecnología. Los únicos controles que tenemos sobre la nueva tecnología se refieren a los diversos aspectos de la seguridad. Pero la adición de un componente de interés público a los organismos que se cuidan de otorgar las correspondientes licencias y que sólo atienden a normas de seguridad, aportaría una actitud mucho más serena y más responsable con relación al cambio tecnológico. El problema no es cuánto puede descubrir la ciencia, o desarrollar las ciencias aplicadas, sino si estamos dispuestos a someter ciegamente nuestra civilización al semidiós abstracto de los objetos inanimados.

Una forma de examinar nuestra dinámica y considerar cómo podemos cambiarla es preguntarnos a nosotros mismos qué es lo que nuestra sociedad premia y qué lo que castiga. Pienso que, si hiciéramos una lista de ambos tipos de cosas, nos sorprendería descubrir que la mayoría de lo que premiamos va en contra del bien público, y que gran parte de lo que desalentamos, o castigamos incluso, es susceptible de contribuir a ese bien.

Vengo hablando desde el principio de nuestro abandono a la inconsciencia y la facilidad con que nos desequilibramos. Podríamos unir ambas cosas y hablar de una inconsciencia del desequilibrio o una inconsciencia desequilibrada. Lo uno se nutre de lo otro. Pero si una sociedad insiste en recompensar sobre todo lo que la debilita y en castigar lo que puede fortalecerla, bien cabe identificarla como víctima de esas dos patologías clínicas que son la inconsciencia y el desequilibrio.

Por eso, si nuestra esperanza más firme de rectificar esta situación no radica en las reformas graduales, sino en el cambio de nuestra dinámica, resulta que nuestra capacidad para entender esa dinámica depende de la que ten-

gamos para emplear la conciencia y movernos hacia alguna especie de equilibrio.

Pero un concepto como el de equilibrio..., ¿no será demasiado etéreo y vago, demasiado ajeno a las realidades del desempleo y de la competencia global? En realidad, no. Nuestra visión de estos problemas relativamente simples como rompecabezas insolubles se debe en gran parte a que no aplicamos a ellos nuestras diversas cualidades..., como lo haría, en cambio, un jurado. Un jurado, en efecto, aborda los problemas por la vía de la duda razonable. Esa misma vía de la duda razonable es la que hace perfectamente posible imaginar un cambio en la dinámica, como pudiera ser formalizar la participación de la ciudadanía o reducir los mercados financieros a su estricta utilidad.

Esta idea del equilibrio no es nueva. Como tantas otras cosas, nos ha acompañado, con perfiles reconocibles, desde los tiempos de Atenas. Los pensadores siempre han tratado de identificar los componentes de la condición humana o las cualidades que los seres humanos podemos invocar.

No puede sorprendernos que Platón se interesara particularmente por esos componentes de la condición humana. El ideólogo siempre está buscando principios a los que los humanos han de someterse. Para Platón, esos principios eran tres: en primer lugar, el racional; después, el pasional o ánimo; y, finalmente, lo que podía definirse como emoción o apetito sensual, de donde brotaban, por ejemplo, el hambre, la sed y el deseo sexual. Estos tres componentes –razón, ánimo y sensualidad– integraban la psique. Ningún ser humano podía rehuirlos. Pero de él dependía emplearlos de forma equilibrada, sucumbir a uno o a otro, o bien secundar cada uno de ellos en las ocasiones adecuadas.

En la fe, la esperanza y la caridad predicadas en la

Edad Media por la Iglesia podríamos discernir asimismo las características de la condición humana. Eran inevitables. E imponían una cierta pasividad por parte del hombre puesto que tenían que sernos infundidas por Dios.

Por otra parte estaban las cuatro virtudes cardinales propugnadas por el pensamiento helenístico, que intentó identificar con ellas las cualidades de que podían hacer uso los seres humanos en diversas situaciones de la vida: justicia, templanza, prudencia, fortaleza. Tomás de Aquino las asumió en el Medioevo y las identificó como «virtudes políticas» o «virtudes humanas».[8] La fe, la esperanza y la caridad eran sobrenaturales y, por lo mismo, no podíamos sustraernos a ellas. El hombre, en cambio, tenía a su alcance la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza, y podía emplearlas en interés del bien más amplio. Recuerden el tratado moral de Adam Smith que mencioné más arriba: basaba las relaciones humanas en la simpatía de unos por otros; pero hacía consistir el ejercicio de esa simpatía en tres virtudes: conveniencia, prudencia y benevolencia. Es evidente la profunda influencia de Tomás de Aquino en estas ideas. Y un indicio más de lo mucho que habría detestado Adam Smith a la Chicago School of Economics y a los neoconservadores.

Con anterioridad a Tomás de Aquino, san Agustín había identificado tres cualidades: memoria, razón y voluntad. Pero lo que centraba el interés de todos los pensadores humanistas era la capacidad del individuo para constituir un equilibrio de esas cualidades. Coincidiendo todos en que lo que hacía humano al ser humano era, precisamente, su capacidad de actuar de forma equilibrada.

«Conocemos el bien», escribió Eurípides, «pero no lo hacemos.» Lo que quiere decir que la auténtica característica de la conciencia no es el mero saber, sino el uso equilibrado de nuestras cualidades, de manera que cuanto sa-

bemos y decimos se corresponda con lo que hacemos. El mejor humanista es el que actúa de la forma más equilibrada posible. Y su acción es un ejercicio de equilibrio que imposibilita la estrecha certeza de las ideologías.

Jung se mostró alternativamente optimista y pesimista con respecto a la posibilidad de alcanzar esta meta. «La naturaleza ... no es tan espléndida con sus bendiciones como para sumar a una inteligencia brillante los dones del corazón.»[9] Y entre los humanistas cristianos de este siglo tal vez ha sido Thomas Merton quien mejor ha expresado el conflicto: «Vivir como un animal racional no significa pensar como un hombre y vivir como un animal. Debemos pensar y vivir como hombres.»

Al repasar esas listas de cualidades, siempre he tenido la sensación de que a nuestros antepasados les obsesionaba en exceso el número tres, quizá por sus diversos significados místicos. Seguramente acertaría el humanismo actual haciendo el milagro de doblar, por lo menos, los vértices de ese triángulo.

Aun así, cualquier lista que se propusiera forzosamente estaría influida por las precedentes. Y la identificación de las virtudes a incluir en ella comporta, como mínimo, dos tipos de peligros. En primer lugar, el de incidir en las que son esencialmente las características platónicas o religiosas de nuestra condición; unas características a las que deberíamos someternos. En segundo lugar, el de malinterpretar como cualidades fundamentales unas características que son, en realidad, el resultado de aplicar aquéllas.

Por eso, si alguno echara de menos en mi lista la compasión, y alegara que es una cualidad humana fundamental, tendría que darle la razón y reconocer que es una expresión esencial de nuestro humanismo. Pero al mismo tiempo le diría que es el fruto de nuestras cualidades fundamentales cuando funcionan en una situación de equilibrio

relativamente satisfactorio. De manera semejante a como el odio hacia nosotros mismos o hacia los demás –que yo definiría, respectivamente, como autoaborrecimiento o intolerancia– no es sino el producto del desequilibrio.

Diría, pues, que una lista sensata de las cualidades propias de la condición humana pudiera ser ésta: creatividad o imaginación, ética (no moralidad), intuición o instinto, memoria, razón y, finalmente, sentido común.

Las relaciono en orden alfabético porque no me parece en absoluto que contribuyan al equilibrio los intentos de crear entre ellas órdenes de importancia o precedencia.

Cuantos de entre ustedes hayan sufrido el mal uso que suele hacerse de conceptos tales como intuición y sentido común –por ejemplo, cuando se utilizan para encubrir la superstición y la ignorancia– me objetarán con razón que ninguno de ellos tiene cabida en una lista de las cualidades humanas fundamentales. O que, para empezar, no pueden existir como tales cualidades porque no hay forma de definirlos con precisión.

Pero es que ninguna de estas cualidades es definible. Filósofos insignes, y multitud de profesores de filosofía, han propuesto mil y una definiciones distintas de razón. Y, sin embargo, sus definiciones no nos han acercado lo más mínimo a un uso racional de nuestra racionalidad, a un uso humanista de nuestra racionalidad. Más aún, en nuestro siglo se ha invocado la razón –tanto o más que se ha apelado al sentido común, la creatividad, la ética, la intuición o la memoria– para justificar actos terriblemente injustos.

En otras palabras, no es posible dar una definición útil de estas cualidades: sólo podemos definirlas como abstracciones, cosa que no son. Una cualidad, en cambio, es aplicable directamente a la realidad y sólo puede entenderse mediante el uso y el mal uso que se hace de ella. Por

eso me extendí en un capítulo anterior en ridiculizar la división técnica de la razón en dos partes: la razón como deidad de todas las consideraciones humanas y la razón instrumental como sombra de esa deidad.

Ni que decir tiene que cada una de las cualidades apuntadas está permanentemente abierta al examen y a la discusión. Pero no cabe poner ninguna de ellas en un pedestal a través de un ejercicio intelectual. En su sentido auténtico no las definen las herramientas del lexicógrafo, sino sus relaciones mutuas. Sólo yuxtapuestas y empleadas con el tino del equilibrio adquieren un relieve propio que permite captar su verdadero significado.

Estas cualidades son las herramientas básicas de la humanidad. O, dicho en términos más contundentes, son nuestras armas para combatir en la que sólo puede ser descrita como una guerra constante contra la ideología. Y ahí se encuentra también la clave de nuestro inconsciente autodesprecio: porque cualquiera de esas cualidades, aislada de las otras y empleada como un valor absoluto en sí misma, se convierte en instrumento ideológico.

Revisemos nuestra letanía de experiencias desafortunadas: iglesias que invocan la *ética* como fuente de su legitimidad recibida de Dios; monarcas absolutos que proclaman su derecho a la legitimidad basado en la *memoria,* es decir, en la genealogía; revolucionarios invocando la magia de la *creatividad* para legitimar su destrucción de la que, para la mayoría, tal vez fuera una situación aceptable; el *instinto* utilizado como llave maestra para abrir la puerta a la superioridad de tal o cual raza; el *sentido común* como coartada justificativa de las aplicaciones más sangrantes del interés propio; y la *razón,* en su deformación más reciente, alegada para justificar el corporativismo: un sistema construido en torno a la deshumanización del ciudadano en cuanto individuo.

O piensen en los dos mitos gemelos acuñados por Francia –el de la racionalidad abstracta y el de la memoria romántica– y enfrentados sangrientamente durante un siglo a los mitos románticos alemanes del instinto y de la memoria. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, se hubo derramado por fin suficiente sangre, los dos bandos dieron un paso atrás y, en un súbito arranque de lucidez consciente, reconocieron la naturaleza no exclusiva de sus respectivos mitos. Convendrán conmigo que la alianza francoalemana de los últimos 40 años es una aplicación notablemente venturosa de las cualidades humanas. Sigue presente la memoria, como también la racionalidad y el instinto. Pero estas tres cualidades se han compensado unas con otras. Y se les ha sumado asimismo una buena dosis de sentido común, junto con *algo* de ética. *Algo*..., tal vez no tanto como sería de desear. Cierto que en el acuerdo entre ambas potencias hay una falta de imaginación que mantiene casi artificialmente distantes a los que son estrechos colaboradores... Pero la multiplicidad de cualidades comprometidas ha producido el excelente fruto que vemos.

Hay quienes piensan que nunca puede haber bastante de una cualidad o de otra. La ética, por ejemplo..., ¿cómo admitir la idea de que pueda ser necesario limitarla con otras influencias? Bueno, verán..., pregúntenselo a los que se han visto martirizados por la certeza ética de movimientos tales como el de las Brigadas Rojas. Y hay también quienes se agarran fervientemente a la razón..., pero que eligen olvidar su historia. Permítanme citar por última vez a Émile Durkheim, una de las voces más importantes de entre las antidemocráticas y antihumanistas: «La otra tarea de la corporación consiste en deslegitimar el sentido común.»[10] ¿En favor de qué? En favor de la razón, naturalmente, que es la deidad suprema del corporativismo.

Pero veamos lo que dice a John Stuart Mill:

> La idea de que las verdades externas a la mente humana pueden ser conocidas por la intuición o [el examen de] la propia conciencia ... es en estos tiempos, estoy convencido de ello, el principal apoyo intelectual de las falsas doctrinas y las malas instituciones ... Jamás se diseñó un instrumento tan eficaz para consagrar todos los prejuicios hondamente arraigados.[11]

Muy cierto. Pues apliquémoslo a los mercados financieros internacionales. Son invenciones de una creatividad en el paroxismo de su irresponsabilidad y vacuidad. Y funcionan con ayuda de las más intrincadas habilidades de la razón. El sentido común o la ética, e incluso la memoria de pasadas catástrofes especulativas, deberían haber sido invocados para hacer frente a tan peligroso desorden. Pero lo que está ocurriendo, poco a poco, es una reacción intuitiva por parte del público que, aunque apenas le es dada la posibilidad de entender algo de lo que sucede, tiene la sensación de que nos deslizamos por una pendiente peligrosamente ilusoria. Personas convencidas en su fuero íntimo de que este complejo mercado global no puede ser una abstracción sin límites; de que en un mundo normal debe haber siempre espacio para alguna especulación, pero que la especulación frenética es imposible que acabe bien. Que ocurre como con los deportistas que se pasan la noche anterior a una competición comiendo, bebiendo y bailando: que su juego se resiente inevitablemente.

En cuanto a la memoria, tal vez sea la principal cualidad que nos diferencia del mercado y de las máquinas inanimadas. Ni el uno ni las otras tienen memoria alguna. Pero en cambio nosotros, si hacemos uso de nuestra conciencia, podemos saber lo que hemos hecho ya y cuáles fueron sus efectos. El novelista francés Le Clézio dice que

«el arte consiste en traer a la superficie el recuerdo de cosas pasadas. Pero el autor no es un *passéiste,* un adorador del pasado. Está vinculado a la historia –a la memoria–, la cual a su vez está vinculada al sueño común». Ese sueño común es parte del bien público. Es el pasado desinteresado, que actúa previniéndonos y guiándonos.

Está claro que la altas cualidades de racionalidad de quienes están en los mercados financieros no les han ayudado a conseguir una actitud equilibrada. A principios del siglo XVIII, Giambattista Vico se quejaba de que la razón era «una filosofía del juicio».[12] Vico veía la necesidad de hacer mayor uso de la memoria, el sentido común y la ética. Y es muy cierto que la seguridad que la razón pone en sí misma y en sus juicios es lo que ha permitido crecer y prosperar a una economía puramente especulativa. Sin embargo, también lo es que el poder enjuiciador de la razón, convenientemente utilizado en conjunción con otras cualidades, es lo que nos permite interpretar nuestros recuerdos y nuestros instintos.

Lo que he descrito en estos cinco capítulos es una civilización –nuestra civilización– atenazada en la presa de una ideología: el corporativismo. Una ideología que niega y socava la legitimidad del individuo como ciudadano en una democracia. El particular desequilibrio de esta ideología conduce al culto del interés propio y a la negación del bien público. La cualidad que el corporativismo se atribuye es la racionalidad. Y los efectos prácticos que tiene sobre el individuo son pasividad y conformismo en las cuestiones importantes e inconformismo en las intrascendentes.

Me referí en las primeras páginas a la necesidad que tenemos de escapar de la pesadilla utópica..., de nuestra particular pesadilla utópica. Algo que, desde dentro de

nuestra situación, nos parece imposible. Thomas Jefferson, uno de los políticos más destacados de la era moderna y hombre que, aunque con muchos fallos como cualquier otro, se esforzó cuanto pudo en alcanzar el equilibrio, afirmaba que dependía en gran parte de la forma de acercarse a la realidad. Si el enfoque era equilibrado, «el nudo que creías gordiano se desatará por sí mismo ante ti».[13] La mera yuxtaposición de nuestras cualidades produce en sí, y por sí, fuerzas que no pueden ser identificadas intelectualmente a través de un análisis normal, pero que clarifican nuestra situación y abren caminos mucho más despejados para la acción. Jung y Freud llamarían a esto el poder de la conciencia. Por mi parte, prefiero llamarlo el poder del equilibrio.

Recientemente tuve ocasión de ver una realización física de este equilibrio en el extremo más meridional de la península de Corea, cerca de la antigua capital real de Kyongju. En un profundo valle entre montañas, a la orilla de un río, un gran maestro del confucianismo, Yi Onchock, se construyó una casa para su retiro cuando dejó el servicio del gobierno en el año 1516. Las cinco cualidades confucianas con las que había gobernado hasta entonces a los demás hombres eran Wen, Ren, Chunzi, Li y De: respectivamente, las artes de la paz; de la bondad; de la conducta superior (como opuesta a lo despreciable y mezquino); de la conveniencia o gracia; y, finalmente, del uso justo del poder. Como pueden ver, con una sorprendente coincidencia con nuestra visión de las cualidades humanas.

La casa que levantó era una expresión de esas cualidades. Cuando llegué a ella me quedé como absorto, sin ser capaz de identificar el porqué. Para empezar, ni siquiera tenía conciencia de haberla visto al acercarme. Aquello no se debía, simplemente, a su modestia y su integración en

el paisaje, cualidades ambas que la distinguían: es que no mostraba la más mínima huella del ego de su propietario. Como si, más que construirla como algo propio y ajeno a aquel marco, le hubiera servido como medio para integrarse en él. Cuanto más la miraba, más podía verla como una expresión de armonía. Bella, sí, pero sobre todo en armonía con sus propios elementos y con la naturaleza. Los materiales, las líneas de los múltiples muros exentos, los perfiles de los tejados... se fundían con el terreno circundante, con las rocas, con el lecho del río. En los muros se combinaban guijarros, tejas planas y adobes de arcilla sin cocer, en una síntesis de los elementos de las montañas con las sofisticadas técnicas humanas y la tierra en torno. Y hasta los pabellones que había tras los muros tenían un sentido que no se hacía patente de inmediato. Sin embargo, al pasar entre ellos noté una sensación de humanidad fluyendo de uno a otro como la que desgranan los versos de un poema.

No estoy sugiriendo que deberíamos tratar de vivir en el nivel de armonía conseguido por un gran maestro del confucianismo. Ni siquiera que la armonía sea adecuada para el equilibrio democrático. Pero sí que lo es el impulso constante hacia el equilibrio.

Lo que encontré en aquella casa era una expresión –su expresión– de un individualismo equilibrado. El nuestro es mucho más rudo e inestable. Depende del compromiso del ciudadano con el bien común. Éste es el auténtico significado de la palabra «obligación». Los que nos gobiernan o detentan el poder no pueden invocar la obligación por un lado y negar, por otro, el bien común y la legitimidad real del ciudadano.

Aquel gran personaje público que fue el primer ministro canadiense Wilfrid Laurier, que en la madurez de su vida impulsaría el proceso que acabó con todos los impe-

rios coloniales, se alzó en los días inmediatamente siguientes a la rebelión de los mestizos y la ejecución de Louis Riel para decir:

> Lo verdaderamente odioso ... no es la rebelión, sino el despotismo que induce a la rebelión; los odiosos no son los rebeldes, sino los hombres que, disfrutando del poder, no ejercen los deberes del poder; los hombres que, teniendo el poder de corregir las injusticias, se niegan a escuchar a los peticionarios que se les envían; esos hombres que, cuando les pedimos una hogaza de pan, nos dan una piedra.[14]

Estas palabras se aplican hoy con gran precisión a los líderes corporativistas que, llamados a solucionar el problema de los más de 50 millones de modernos ludditas y de nuestros decrecientes niveles de vida, se escudan tras el fatalismo de la globalización y aluden a la mano invisible del mercado y a la tecnología.

En la experiencia de Occidente, el equilibrio no depende sólo de una corriente crítica, sino del inconformismo en la plaza pública. El camino que se aleja de las ilusiones de la ideología y se encamina hacia la realidad sólo es transitable si ese anticonformismo hace pleno uso de nuestras cualidades y fuerzas para mantener la tensión de la incertidumbre. Una vida humana consciente hace virtud de la incertidumbre. Celebra la duda.

Sentido común, creatividad, ética, intuición, memoria y razón. Son cualidades que pueden ser explotadas individualmente como una justificación para la ideología, o aprisionadas en el limbo de los conceptos abstractos. Pero que también pueden ser aplicadas conjuntamente, en alguna forma de equilibrio, como filtros de la acción pública.

Hacer virtud de la incertidumbre no es una idea que resulte cómoda, pero la democracia basada en el ciudada-

no se construye a través de la participación, que es la expresión cabal de un permanente desasosiego. El sistema corporativista se apoya en el deseo del ciudadano de un sosiego íntimo. El equilibrio, en cambio, depende de nuestro reconocimiento de la realidad, que es la aceptación de una permanente incomodidad psíquica. Y aceptar la incomodidad psíquica es aceptar la conciencia.

Isla de Todos los Santos, 1995

NOTAS

I. EL GRAN SALTO ATRÁS

1. Juan de Salisbury, *Policratus*. CC.J. Webbs. Oxford, 1909. Vol. I, p. 19.
2. Alessandro Manzoni, *Los novios*. Traducción de María Nieves Muñiz. Ediciones Cátedra. Madrid, 1985, p. 65.
3. Adam Smith, *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Traducción española de José Alonso Ortiz, publicada en 1794 por la Redacción de «España Bancaria», revisada y modernizada. Volúmenes I, II, y III. Orbis. Barcelona, 1983. Vol. II, p. 65.
4. Smith. Vol. I, p. 101.
5. Smith. Vol. I, p. 45.
6. John Keegan, *A History of Warfare*. Vintage. Toronto, 1994, p. 56.
7. Edward Luttwak, en una entrevista en *Le Monde*, 5 de junio de 1995, p. 11.
8. Smith. Vol. III, p. 26.
9. «Heir to Italy's Revolution: The Irresistible Rise of Gianfranco Fini», *The European Magazine*, 24-30 de agosto de 1995.
10. *The Financial Times*. Londres, 22 de mayo de 1995, p. 6.
11. Emile Ajar (Romain Gary), *Pseudo*. Mercure de France. París.
12. Robert Grant, *Thinkers of Our Time: Oakeshott*. The Claridge Press. Londres, 1990. p. 15. La formulación de esas citas se han tomado directamente de Grant, un admirador de Oakeshott.

13. Grant. p. 62. Aquí también la formulación corresponde a Grant.
14. *Le Monde*, 24 de febrero de 1995.
15. *Harper's*, marzo de 1995, pp. 43-53.
16. Conversación con M. T. Kelly, junio de 1995.
17. Peter J. Williamson, *Corporatism in Perspective: An Introductory Guide to Corporatist Theory*. Sage Publishers. Nueva York, 1989, p. 26.
18. Cicerón, *De Legibus III*, 3, 8.
19. Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. University of Toronto Press. Toronto, 1987. Además de esta cita, muchas de las posturas defendidas en estas páginas acerca del renacimiento del individuo proceden de su espléndido libro. También recomendaría al lector el libro de Walter Ullmann *The Individual and Society in the Middle Ages*, aunque difiero en algunas de sus interpretaciones sobre el individualismo temprano.

II. DE LA PROPAGANDA AL LENGUAJE

1. James Hillman y Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy – and the World's Getting Worse*. HarperCollins. San Francisco, 1992, p. 200.
2. Gordon A. Craig, *The Germans*. A Meridian Book. Nueva York, 1991, p. 222.
3. Jean Lacouture, tomado de una conferencia pronunciada en el Massey College, Toronto, 22 de noviembre de 1994.
4. Craig, p. 323.
5. Craig, p. 219.
6. *The International Herald Tribune*, 3-4 de junio de 1995, p. 5.
7. Gustave Flaubert, *Dictionnaire des Idées Reçues et Maximes et Pensées*. Éditions André Silvaire. París, 1991, p. 110. «*La censure quelle qu'elle soit me paraît une monstruosité, une chose pire que l'homicide; l'attentat contre la pensée est un crime de lèse-âme. La mort de Socrate pèse encore sur le genre humain.*»
8. Leonardo Sciascia, *Le Conseil d'Egypte*. Folio. París, 1983, p. 131. Primera edición en italiano: *Il consiglio d'Egitto*. Einaudi Editore. Turín, 1963.
9. Anthony Storr, *The Essential Jung*. Princeton University Press. Princeton, 1983, p. 371.

10. Storr, p. 369.
11. Ivan Klima, *The Spirit of Prague*. Granta Books. Londres, 1994, p. 80.
12. Título del libro de James Hillman y Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy –and Things Are Getting Worse*. HarperCollins. San Francisco, 1992.
13. Storr, p. 351.
14. Storr, p. 395.
15. Hillman, p. 103.
16. Homero, *Ilíada*. Traducción de Luis Segalá. Aguilar. Madrid, 1992 *(passim)*.
17. Storr, p. 123.
18. George Steiner, The F. L. Priestley Lectures, University College, Universidad de Toronto, 1995.
19. Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992. Todas estas comparaciones proceden del interesante libro del profesor Vlastos. Los resúmenes de estos contrastes están en el capítulo 2. El análisis de *La República*, en la nota 2.1.
20. Vlastos. p. 53.
21. Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*. The Johns Hopkins Press. Baltimore, 1964, p. 102.
22. Gobierno de Canadá, *Canada in the World – Government Statement*. Ottawa, 1995.
23. Traute Rafalski, «Social Planning and Corporatism; Modernization Tendencies in Italian Fascism», *International Journal of Political Science*, primavera de 1988, núm. 18 (1), p. 10. La cita está tomada del libro de Paolo Ungari, *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*. Brescia, 1963.
24. Los ejemplos del lenguaje nazi proceden del capítulo 14 de la obra de Gordon A. Craig, *The Germans*.
25. Denis Mack Smith, *Mussolini*. Paladin. Londres, 1983. pp. 145, 28, 46.
26. Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*. Penguin Classics. Londres, 1991, p. 84.
27. Smith. Vol. I, p. 58.
28. Craig, p. 105.

29. Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver.* Traducción de Pólux Hernúñez. Cátedra. Madrid, 1992, pp. 424 y s.
30. Platón, *Apología de Sócrates.* Traducción de Francisco García Yagüe. En el libro titulado *Apología de Sócrates - Critón - Las nubes.* Orbis. Barcelona, 1984, p. 52.

III. DEL CORPORATIVISMO A LA DEMOCRACIA

1. David Hume, *Theory of Politics.* Edición de Frederick Watkins. Nelson, 1951, p. 81. De *The Origin of Government,* la frase con que comienza la sección VII, «Of the origin of Government...».
2. Nicholas Phillipson, *Hume.* Weidenfeld and Nicolson. Londres, 1989, p. 15.
3. Phillipson, p. 15.
4. Smith. Vol. I, p. 115.
5. Smith. Vol. I, p. 140.
6. Colin Morris, p. 73.
7. Walter Ullmann, p. 34.
8. Ullmann, pp. 56-57.
9. Ullmann, p. 133.
10. *The Monastic Theology of Aelred of Rievaulx: An Experimental Theology.* Traducción de Columban Heaney, O.C.S.O. Introducción de Thomas Merton. Cistercian Publications, Spencer, Mass. 1969, p. 144.
11. Ullmann, p. 133.
12. Timothy Kaufman-Osborn, «Emile Durkheim and the Science of Corporatism», *Political Theory.* Vol. 14, núm. 4, noviembre de 1986.
13. Robert Grant, *Thinkers of Our Time: Oakeshott.* The Claridge Press. Londres, 1990, p. 73.
14. Peter F. Drucker, «Really Reinventing Government», *The Atlantic Monthly,* febrero de 1993, p. 61.
15. *Le Monde,* 9 de junio de 1993. Monsieur Claude Silberzahn. «*La quête extraordinaire et effrénée de l'argent sous toutes ses formes ... la corruption des élites ... les classes dominantes de la politique et de l'économie dans une large partie du monde pour lesquelles l'argent n'a pas d'odeur.*»
16. Kaufman-Osborn, pp. 640 y 653.

17. Traute Rafalski.
18. Philippe C. Schmitter, «Still the Century of Corporatism?», *Review of Politics*. Vol. 36, núm. 1, 1974, p. 85.
19. Werner Abelshauser, «The First Post-Liberal Nation: Stages in the Development of Modern Corporatism in Germany», *European History Quaterly*. Vol. 4. núm. 3, julio de 1984, p. 293.
20. Denis Mack Smith, *Mussolini*. Paladin. Londres, 1983, p. 95.
21. Anthony Storr, *The Essential Jung*. Princeton University Press. Princeton, 1983, p. 377.
22. Gustave Flaubert, *Dictionnaire des Idées Reçues et Maximes et Pensées*. Éditions André Silvaire. París, 1991, p. 145.
23. *Times Literary Supplement*, 16 de febrero de 1995, p. 25.
24. *The Globe and Mail*, 10 de enero de 1993. A12.
25. Christopher Hill, *God's Englishman*. Weidenfeld and Nicolson. Londres, 1970, p. 104.
26. Léon Courville, *Piloter dans la Tempête*. Québec/Amérique. Montreal, 1994, pp. 33 y 38.
27. Robert S. McNamara, *In Retrospect: The Tragedy and Lessons of Vietnam*. Times Books. Nueva York, 1995, p. 6.
28. Deborah Shapley, *Promise and Power: The Life and Times of Robert McNamara*. Little Brown. Boston, 1993, p. 408.
29. Shapley, p. 513.
30. Robert Owen, p. 55.
31. Gordon A. Craig, p. 232.
32. Shapley, p. 143.
33. *The Globe and Mail*, 15 de agosto de 1995. A9.
34. Drucker, p. 49.
35. Platón, *Apología de Sócrates*. Edición citada, p. 54.
36. Capitán Joshua Slocum, *Sailing Alone Around the World*. Sheridan House. Nueva York, 1993. Reimpreso de la edición original de 1899. El capitán Slocum, nacido en Nueva Escocia y afincado en Massachusetts, tardó tres años (1895 a 1898) en dar la vuelta al mundo en su barco de 11 metros de eslora.
37. *Harper's*, marzo de 1995, p. 49.
38. *The European*, 10-16 de agosto de 1995, p. 11.
39. Sylvester Stallone, *Tribute* magazine, verano de 1995.
40. Mack Smith, p. 29.

41. George Grant, *Technology and Empire: Perspectives on North America.* House of Anansi. Toronto, 1969, p. 46.
42. Alvin y Heidi Toffler, *Creating a New Civilization: The Politics of the Third World.* Turner Publishing, Inc. Atlanta, 1995. Prólogo de Newt Gingrich. Las citas corresponden a las páginas 92, 94 y 101.
43. William Pitt. Cámara de los Comunes, 18 de noviembre de 1783.

IV. DE LOS DIRECTIVOS Y ESPECULADORES AL CRECIMIENTO

1. Robert Owen. *op. cit.*, pp. 96-97.
2. «What's Right in America?». *McCall's Magazine,* noviembre de 1929, p. 18.
3. Bank for International Settlements, 60° Informe Anual. Basilea, 11 de junio de 1990.
4. Courville, 31. «*Une science, la gestion? Mais non, tout juste un ramassis de méthodes qui ont fait recette pendant quelques années d'abondance et de croissance économique. Maintenant, les recettes sont désuètes et les entreprises qui s'obstineront à les suivre disparaîtront.*» La referencia a las escuelas se encuentra en la página 37.
5. Smith. Vol. I, p. 96; vol. II, p. 72.
6. Cromwell. Op. cit., p. 234.
7. Gregory J. Millman, *The Vandal's Crown.* The Free Press. Nueva York, p. 107.
8. Elton, *Reformation Europe.* Por ejemplo, véanse las páginas 233, 234 y 311.
9. «U.S. Economic Theorist Tells Central Europe How It's Done». *The Prague Post,* 31 de mayo de 1995, p. 7.
10. *Le Monde,* 16 de mayo de 1995, p. 4
11. Robert Heilbroner, *Twenty-first Century Capitalism,* 1992 Massey Lectures. House of Anansi. Toronto, 1992, p. 87.
12. *The Toronto Star,* 24 de agosto de 1995. A10-A11.
13. Owen, p. XXVI.
14. Owen, p. 6.
15. Smith. Vol. I, p. 150.

16. Homero, *Ilíada*. Traducción de Luis Segalá. Vergara. Barcelona, 1959. XVI. Vv. 400 ss, p. 334.
17. David Hume, «Of Commerce», en *Essays: Moral, Political and Literary*. Liberty Classics. Indianápolis, 1985, p. 266.
18. Bank for International Settlements, 63° Informe Anual. Basilea, 14 de junio de 1993, p. 218.
19. Smith. vol. I, pp. 121, 127, 130.
20. Michael Ignatieff, «On Civil Society». *Foreign Affairs*, marzo/abril de 1995, p. 130.
21. Millman, XI
22. Hume, «Of Money», *Essays*, p. 281.
23. Smith. Vol. II, p. 27.

V. DE LA IDEOLOGÍA HACIA EL EQUILIBRIO

1. Craig, p. 28.
2. *The International Herald Tribune*, 9 de mayo de 1994, p. 3.
3. Albert Camus, *Le Premier Homme*. Gallimard. París, 1994, p. 66.
4. Ullmann, p. 37.
5. Kaufman-Osborn, artículo Durkheim, p. 652.
6. Los ejemplos a propósito del rayo proceden de un trabajo del premio Nobel de química Dudley Herschbach, para la American Academy of Arts and Sciences, del 12 de enero de 1994.
7. Platón, *Apología de Sócrates*. Edición citada, p. 27.
8. Ullmann, pp. 124-127
9. Storr, *Jung*, p. 394.
10. Durkheim, p. 694.
11. John Stuart Mill, *Autobiography; Collected Works*. Vol. I, p. 233.
12. Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*. Grasset. París, 1981, p. 80. *Présentation par Alain Pons*.
13. Carta a Peter Carr, 19 de agosto de 1785. *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Modern Library. Nueva York, 1944, p. 373.
14. Discurso en la Cámara de los Comunes, el 16 de marzo de 1886, citado en el libro de Oscar Douglas Skelton, *Life and Letters of Sir Wilfrid Laurier*. Oxford University Press. Toronto, 1921, p. 321.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

I. El gran salto atrás 11

II. De la propaganda al lenguaje 51

III. Del corporativismo a la democracia 87

IV. De los directivos y especuladores al crecimiento 130

V. De la ideología hacia el equilibrio 174

La inconsciencia de la que habla Saul no tiene nada que ver con el psicoanálisis, sino con la falta de una perspectiva clara acerca de la verdadera y amenazante esencia de la realidad local, nacional y mundial a que, paradójicamente, nos lleva la excesiva –pero deliberadamente fragmentaria– cantidad de información que recibimos.
Desde una posición de izquierda, menos vinculada a un modelo político que a una tradición de pensamiento humanista que se remonta a Sócrates –y que encuentra en Platón a su primer oponente, el primer defensor de la «razón de Estado»–, Saul dibuja con agudeza el *mapa* de la situación sociopolítica actual; la glorificación del capitalismo liberal como el único modelo económico posible y deseable, el único que garantizaría la continuidad de la democracia.
Se hace creer al ciudadano que el rumbo de todo lo humano depende de unos parámetros económicos cuyo manejo está más allá del alcance de la mayor parte de los hombres, de modo que se les aboca a la pasividad y al individualismo. Individualismo ilusorio, por otra parte, ya que apenas queda espacio para la iniciativa en la hiperburocratización y el corporativismo de la economía y la política actuales; lo cual, además de marcar el recorrido de un insalvable círculo vicioso, sirve de coartada moral para justificar la actitud pasiva –muy útil para los dueños del poder– frente a las grandes atrocidades, derivadas en casi todos los casos de las grandes desigualdades económicas que impone el nuevo orden mundial. En el polo opuesto a los ideólogos del «final de la historia», Saul sostiene que asistimos a un «gran salto hacia atrás», y que vincular el sostenimiento del sistema político participativo a los meros índices de desarrollo económico es una peligrosa falacia, ya que la democracia, muy anterior a la revolución industrial y al liberalismo, fue en su origen el producto de una inquietud filosófica centrada en el hombre. Dado que la capacidad de darse gobierno en tanto que comunidad es una de las mayores conquistas de la civilización, reducir ese gobierno (el famoso eslogan «empequeñecer el Estado») a una mera policía fiscal no es sino un retroceso casi suicida.
Nacido de las conferencias que el autor pronunció en el marco de las prestigiosas «Massey Lectures» de la Universidad de Toronto, este ensayo mantiene el tono de su original forma oral, alejándose de toda argumentación críptica y de cualquier clase de erudición sobreentendida, para dejar que prime la contundencia y claridad de los comprometidos puntos de vista que pone en juego.
«Pocas veces me he sentido tan seguro de tener en mis manos un libro que sin duda hay que leer» (Stan Persky, *The Globe and Mail).*
«Su propósito es cuestionar certezas incuestionadas, centrándose en los temas de verdadera relevancia... Les invito a leerlo, les aseguro que cambiará su manera de pensar» (Stephen Mathews, *The Canberra Times).*
El canadiense John Ralston Saul, doctor en ciencias políticas, historia y economía por el King's College de la Universidad de Londres y por la McGill University, galardonado novelista, ha obtenido sobre todo prestigio internacional como pensador y ensayista. En *Voltaire's Bastards* y *The Doubter's Companion* iniciaba una reflexión que alcanza su más precisa exposición en *La civilización inconsciente,* galardonado con el premio Gordon Montador al mejor libro del año de no-ficción publicado en Canadá.

BY NC ND

9 788433 905451